# ARCHIVES
# DE
# PHILOSOPHIE

**Recherches et documentation**

*REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIEE AVEC LE CONCOURS*
*DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE*






OCTOBRE-DECEMBRE
1960

## ARCHIVES DE PHILOSOPHIE
### REVUE TRIMESTRIELLE

*DIRECTEUR :* **M. Régnier** — *SECRETAIRE :* **E. Braun**





*REDACTION :* Les communications relatives à la rédaction, les manuscrits, les livres pour compte rendu et les revues d'échange doivent être envoyés à l'adresse suivante :

**ARCHIVES DE PHILOSOPHIE,** Vals, près LE PUY (Haute-Loire)

*ABONNEMENTS :* **Beauchesne,** édit., 117, rue de Rennes, PARIS (6e)

Les abonnements sont annuels et payables d'avance, ils sont servis après réception de leur montant et partent du mois de janvier. L'année comporte 4 cahiers faisant un total de 640 pages in-8°.

Si les tarifs d'impression et d'expédition venaient à augmenter, la durée des abonnements pourrait être réduite proportionnellement à l'importance des charges nouvelles qui nous seraient imposées ; ils seraient alors servis jusqu'à l'épuisement de la somme versée.

Prix de l'abonnement :

| | |
|---|---|
| France | 19 NF |
| Etranger | 21 NF |
| Chaque cahier isolé | 7 et 7,50 NF |

FRANCE : *C.C.P. Beauchesne, PARIS* 39-29,
ETRANGER : *C.C.P. Beauchesne, PARIS* 5355-61

# ARCHIVES
# DE
# PHILOSOPHIE

**Tome XXIV — CAHIER IV — Octobre-Décembre 1960**



## Comptes rendus



BEAUCHESNE ET SES FILS

A PARIS, RUE DE RENNES, 117

**Octobre-Décembre 1960**

# DE LA NOTION DE PRINCIPE CHEZ ARISTOTE

Nous nous proposons dans ces pages de déterminer à travers la notion fondamentale d' ἀρχή si et à quelles conditions il serait possible de développer de manière cohérente le savoir aristotélicien. Nous disons « savoir » (ἐπιστήμη) au sens, naturellement, où l'entend Aristote, c'est-à-dire connaissance de ce qui est au niveau de l'universel et de l'un : cette définition est, au début de notre tâche, nécessairement provisoire, aucun contenu précis ne pouvant être ici donné aux termes employés. Elle suffit cependant pour indiquer, au moins par manière négative, le domaine où nous nous situons : il s'agit, d'une part, de savoir *philosophique*, c'est-à-dire de la connaissance de l'étant en tant qu'étant (ὂν ᾗ ὄν), par conséquent non pas seulement connaissance des principes de la science, mais science en acte ( ἐνεργείᾳ 1087ª 16), portant non sur un universel abstrait, mais sur le réel déterminé [1]. D'autre part, il s'agit bien de *savoir* : nous ne nous satisfaisons pas d'affirmer qu'Aristote est parvenu, comme il se le promettait, à dépasser ces deux formes inférieures de connaissance que sont la sensation (αἴσθησις) et l'opinion (δόξα) : certains, en effet, sont tentés de réduire la pensée d'Aristote à des apories *successives*, transposant trop vite certaines certitudes foncières en interrogations métaphysiques *fragmentaires*. Il faut, au contraire, se demander si ces apories ne s'engendrent pas les unes les autres sous la poussée d'une

1. « ...ἡ δ'ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου, τόδε τι οὖσα τουδέ τινος» 1 087ª 18 (nous citons la pagination et la numérotation Bekker).

force interne qui fraie la voie à une compréhension de la pensée aristotélicienne comme un *ensemble*. Cette remarque ne signifie pas, d'ailleurs, a priori, que cet ensemble se tienne sans ambiguïté, mais elle indique que les différentes antinomies, émergeant à mesure que se déroule le discours philosophique, ont peut-être leur source dans une antinomie plus profonde qui ne se laisserait pleinement découvrir qu'au terme du développement.

Sans atomiser l'œuvre, sans non plus sous-estimer les difficultés en les ramenant à une unité artificielle, notre projet vise à déployer dans sa totalité l'acte philosophique d'Aristote, pour en découvrir, à travers ses diverses manifestations, le (ou les) sens fondamental(aux).

C'est autour de la notion d'ἀρχή que nous organisons cette recherche, puisqu'elle est, selon Aristote lui-même, la première notion qui ouvre la route au savoir suprême, et peut-être aussi, en un sens, celle qui l'achève.

## PREMIERS DEVOILEMENTS DE LA NOTION D'ΑΡΧΗ DANS LA CRITIQUE PAR ARISTOTE DE LA PENSEE DE SES PREDECESSEURS

La question de l'ἀρχή — que nous traduisons pour le moment par « principe » — est en effet question centrale pour Aristote : c'est sur elle notamment qu'il fait porter le poids des jugements et des critiques qu'il adresse à ses prédécesseurs. Au livre A de la Métaphysique qui constitue en bref une véritable philosophie de l'histoire philosophique, il annonce qu'il va tenir compte des travaux de ceux qui, avant lui, « se sont engagés dans l'étude des êtres et qui ont philosophé sur la vérité », et il en donne la raison suivante : « Car il est évident qu'eux aussi parlent de certains principes et de certaines causes »[2]. Ce texte constitue déjà une précieuse indication pour le sens que donne Aristote à la notion de philosophie et précisément à la notion d'ἀρχή : il fait suite, en effet, à l'énumé-

2. « δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· » (983b 3-4)
On remarquera ici, comme en d'autres textes, le rapprochement, qui va jusqu'à la synonymie, entre αἰτία et ἀρχή

Cp. 983a 30 où la cause efficiente est définie : « ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ».

ration des quatre causes, laissant entendre que ce n'est pas le principe enclos en lui-même qui importe, mais le principe *en tant qu*'il fonde (cause) quelque chose d'autre que lui-même. N'est pas vraiment philosophe celui qui se meut dans le seul « monde » des principes, mais celui pour qui les principes servent à découvrir la Vérité, c'est-à-dire la Réalité, la nature de ce qui est [3]. On comprend alors comment Aristote un peu plus loin dénie presque brutalement le titre de philosophes aux Platonisants, parmi lesquels, il est vrai, il se range encore lui-même : « D'une façon générale, alors que la Sagesse a pour objet la recherche de la *cause* des phénomènes ( περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον ), c'est précisément ce que nous (Platonisants) laissons de côté (car nous ne disons rien de la cause d'où vient le principe du changement) » [4].

C'est pourquoi Aristote fait *retour* explicite au projet des philosophes, physiologues et cosmologues, antérieurs à Platon : il faut comprendre ce monde dans sa phénoménalité ; toutefois, en dépit des diverses solutions qu'ils ont proposées, tous, physiologues ou cosmologues, ont succombé sous le poids de la question qu'ils avaient soulevée, pour n'avoir pas réussi à faire émerger l'ἀρχή vraiment universel, pour être, d'une manière ou d'une autre, demeurés prisonniers du sensible. Ce qui différencie en effet Aristote de ses prédécesseurs préplatoniciens, c'est la distinction « radicale » qu'il maintient entre deux ordres, l'ordre de l'essence ou du principe et l'ordre du sensible comme tel : « L'antérieur κατὰ τὸν λόγον n'est pas le même que l'antérieur κατὰ τὴν αἴσθησιν. » (1018$^b$ 31) : dualité que l'on retrouve se répercutant à tous les niveaux de la réflexion ; il suffit pour le moment de le signaler : par exemple l'objet de connaissance se présente sous une double face, tel qu'il est *en soi* et tel qu'il est *pour nous* : « La marche naturelle ( πέφυκε) c'est d'aller des choses les plus connaissables pour nous (ἡμῖν) et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires et plus connaissables en soi (φύσει), car les

3. C'est en effet le sens du mot ἀλήθεια à 983$^b$ 2 selon la plupart des commentateurs, notamment *Ross* I, 128 qui renvoie aussi à 988$^a$ 993$^a$ 30, $^b$17, 20.

4. ( οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ), 992$^a$ 24ss: on notera ici encore le lien — et la relative redondance — entre αἰτία et ἀρχή

objets de connaissance ne sont pas identiques en tant qu'ils sont pour nous (ἡμῖν) et en tant qu'ils sont absolument (ἁπλῶς) » (184[a] 16 ss.). Mais cette distinction entre l'ordre de la sensation et celui du logos (sens-principe-raison) n'est pas une simple reprise ou amplification de la pensée platonicienne.

La rupture de Platon avec les premiers penseurs grecs est pour Aristote l'occasion d'asseoir sur de nouvelles bases le projet qui, selon lui, est à l'origine de la philosophie et qui tend à rendre raison des « phénomènes » (τῶν φανερῶν). C'est en réfléchissant sur cette rupture qu'il indiquera la manière de dépasser à la fois le naturalisme des physiologues et l'idéalisme de Platon.

On a reproché à Aristote le sectarisme de la critique qu'il a instituée contre son maître : cependant, en faisant tourner cette critique essentiellement autour de la notion d' εἶδος , il n'ignorait pas qu'il y avait d'autres aspects dans la doctrine de Platon : pour prendre un seul exemple, au livre N de la Métaphysique, il montre avec justesse comment les Platoniciens, revenant sur le problème du fondement de la pluralité des êtres, tentent de sortir de leur idéalisme abstrait en faisant appel à un principe nouveau, corrélat de l'Etre, le Non-Etre. Mais cette mention se transforme en critique impitoyable : Aristote dénonce, en effet, sous ce camouflage la persistante illusion idéaliste : les Platoniciens sont impuissants à descendre jusqu'au cœur de l'Etre, puisque le principe auquel ils ont recours, le Non-Etre, loin de pénétrer à la source ontologique, n'est compréhensible dans leur perspective que sous une catégorie particulière, celle de la quantité. Platon l'avoue finalement lui-même : voulant donner un sens précis au Non-Etre, il l'appelle l'Inégal (1089[a] et 1089[b]). Or la notion d'Inégal qui signifie seulement une relation quantitative laisse hors de ses prises l'essence des choses : « A moins d'identifier substance ( τόδε) et quantité, on ne peut pas dire que les Platoniciens aient montré comment et pourquoi il y a multiplicité des êtres ; ils ont seulement montré comment il y a multiplicité de quantités » (1089[b] 32-34). Le mot τόδε que nous avons traduit par substance a en fait ici un sens complexe : il vise aussi bien la substance, c'est-à-dire la catégorie originale et première sur laquelle se tiennent toutes les autres catégories, que les principes premiers ou,

en l'occurrence, les idées, puisque les idées platoniciennes sont éminemment substances.

Ainsi s'éclaire sur un exemple précis que dans sa critique du Platonisme Aristote en revienne toujours à la notion d'εἶδος. Cette critique est essentiellement celle qui vient d'être esquissée tout à l'heure : les idées platoniciennes ne sont pas principes ontologiques, mais seulement représentations mathématiques (les idées sont des nombres), à travers lesquelles la réalité ne se laisse pas vraiment découvrir. Elles constituent un monde séparé et fermé sur lui-même, auquel le « ce qui est » n'a pas de relation vraie, sauf dans l'*imagination* du « philosophe » : les idées sont en effet des images, finalement conçues et contemplées pour elles-mêmes ; c'est pourquoi le logos de Platon, ne disant rien de réel, n'est pas un véritable discours philosophique : il n'a pas de *sens* [5], il donne seulement l'illusion d'en avoir un : en réalité, le discours platonicien tourne indéfiniment sur lui-même sans avoir rien proféré ; sa prétendue perfection n'est qu'une *circularité vide.* Le cercle est en effet l'image de l'idéal scientifique pour Platon. En perdant bon gré mal gré le contact avec la problématique philosophique originelle (la recherche du principe *des* « phénomènes »), Platon ne renonçait pas pour autant à l'instauration d'une science véritablement philosophique : c'est même pour avoir conçu une science universelle *absolue* que Platon, selon Aristote, a rompu avec l'histoire philosophique et, par là, avec la Philosophie même. Une science absolument universelle serait, note Aristote, une science de purs principes, telle que chaque étant singulier serait expliqué par *un* principe, telle, par conséquent, qu'à la multiplicité des réalités existantes correspondrait une multiplicité de principes. Il est remarquable que dans les pages du livre A de la Métaphysique où il critique la notion de science platonicienne Aristote semble apporter des arguments plutôt pragmatiques : difficulté de retenir tous les prin-

5. Dans une première conclusion sur les spéculations platoniciennes, Aristote écrit (au livre N de la Métaphysique) : « Toutes ces théories sont irrationnelles (ἄλογα), elles se combattent les unes les autres et sont contraires au bon sens (τοῖς εὐλόγοις). Elles ressemblent au discours interminable (μακρὸς λόγος) dont parle Simonide, car on tient un discours interminable, comme celui des esclaves, quand on ne trouve rien de sensé à dire. » (1091a 5ss.)

cipes scientifiques, fait qu'aucune science ne se construit *immédiatement* sur des principes, caractère pour le moins étrange de toute forme d'innéisme ; il faut pourtant voir dans ces « arguments » autre chose qu'une réaction de simple bon sens, ou plutôt le bon sens est ici philosophie même : l'affirmation de la *finitude* de la connaissance humaine n'est pas une simple constatation empirique : ce n'est pas par accident mais par essence que cette connaissance est finie. Une science absolument universelle, éternelle, circulaire, telle que, d'après Aristote, la rêvent les platoniciens, ne serait pas science, du moins science humaine, car cette science présupposerait tout en soi-même, principes et objet, mais l'objet étant déjà par là universel ne poserait pas question : la problématique disparaissant, la science même s'évanouirait. Ou bien, et c'est la contre-épreuve de l'histoire, si de pareils philosophes persistent à vouloir construire une science du « ce qui est » singulier, celui-ci n'offre aucune prise à la pure universalité des principes : la nature n'est plus pour cette pensée vide qu' « une série d'épisodes sans lien, à la façon d'une méchante tragédie » (1090[b] 19). Pour utiliser un jeu de mots philosophique moderne, suggéré dans son contenu par Aristote lui-même, le discours (λόγος) platonicien n'a pas de *sens* (ἄλογος), parce que l'entendement est alors en lui coupé du *sens* (αἴσθησις) : « Enfin, les objets perçus par un sens, comment un homme, privé de l'usage de ce sens, pourrait-il les connaître ? » (993[a] 7).

L'examen de la pensée platonicienne conduit donc Aristote à refuser une conception *purement circulaire* de la science philosophique, sous quelque forme que ce soit : « Qu'il soit impossible que la démonstration au sens absolu soit circulaire, c'est évident (κύκλῳ δ' ὅτι ἀδύνατον ἀποδείκνυσθαι ἁπλῶς, δῆλον), puisque la démonstration doit partir de principes antérieurs à la conclusion et plus connus qu'elle. Car il est impossible que les mêmes choses soient, par rapport aux mêmes choses, en même temps antérieures et postérieures, à moins que l'on prenne ces termes d'une autre façon... » (72[b] 25 ss.). Le cercle est l'image de l'éternité pure, mais l'éternité *pure* est incompatible avec le discours scientifique nécessairement *temporel* : un discours scientifique purement éternel serait un discours à l'intérieur duquel les éléments n'auraient pas de différences, pas de distinctions entre eux : les principes pourraient y servir de conclusions

et inversement. Au contraire, dans le discours scientifique réel, le sens implique irréversibilité : il y a mouvement réel du logos, point de départ qui n'est pas le terme : ainsi nécessairement le discours philosophique aristotélicien se développe, d'une manière qui reste à déterminer, *dans le Temps.*

Telle est, vue sous l'angle le plus abrupt et le plus profond, la conclusion essentielle qui se dégage de la critique par Aristote de la pensée platonisante : l'ἀρχή laisse maintenant découvrir à travers soi un double aspect, l'un éternel, a-temporel, car la philosophie a bien sens universel, l'autre temporel, puisque le logos est discours, mouvement qui a comme tout mouvement un commencement et une fin. Commencement temporel et commencement absolu, tels sont les deux éléments qui sous-tendent le concept aristotélicien d'ἀρχή dans son actualité (ἐνεργείᾳ).

## COMMENCEMENT TEMPOREL ET COMMENCEMENT ABSOLU

« Principe se dit d'abord du point de départ du mouvement de la chose (Ἀρχὴ λέγεται ἡ μὲν ὅθεν ἄν τις τοῦ πράγματος κινηθείη πρῶτον) : tel est par exemple le principe de la ligne et de la route, auquel répond un autre principe à l'extrémité opposée... Le point de départ de la connaissance est aussi nommé le principe de cette chose ( Ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ γὰρ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος ) : les prémisses sont les principes des démonstrations » (1012ᵃ 34 ss. et 1013ᵃ 14 ss.).

Ainsi ces deux significations du mot ἀρχή, l'une d'ailleurs linguistiquement plus primitive et prise du langage ordinaire, celle de commencement, l'autre élaborée plus précisément par les philosophes [6], celle de raison, fondement, principe, sont liées intrinsèquement dans la notion de science et de logos aristotéliciens.

C'est la nature de cette liaison qu'il faut maintenant cerner. Nous pourrions pour ce faire nous placer d'emblée

6. La transition du sens temporel au sens causal se laisse entrevoir dans des expressions comme celle-ci : ἀρχὴ νείκεος (Iliade 22, 116) : l'origine de la querelle est un événement antérieur à la querelle et qui l'explique.

à l'intérieur du discours scientifique et, suivant son mouvement, procéder à son analytique : cette méthode est *théoriquement* possible, elle est même *philosophiquement* la seule possible : c'est le mouvement lui-même qui doit dévoiler son essence ; si le discours scientifique rend raison de ce qui est, c'est en effet *en* lui que l'on doit chercher la raison. Toutefois avec Aristote nous procéderons à une tâche préliminaire : nous parcourrons brièvement le chemin qui selon lui conduit les consciences naïves au savoir philosophique. Semblables aux chauves-souris qu'aveugle l'éclat du jour, les intelligences humaines tâtonnent d'abord pour percevoir les réalités « qui sont de toutes les plus naturellement évidentes (τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων) » (993$^b$ 11), et le livre A de la Métaphysique indique que toute l'histoire philosophique est une rude éducation de la conscience [7]. En suivant cette voie préscientifique, nous percevrons déjà en négatif que la notion d'ἀρχή, sous la double face où elle s'est jusqu'ici formellement montrée, est bien philosophique. Car, lorsque nous disons qu'ἀρχή signifie à la fois commencement temporel et commencement absolu, nous parlons philosophiquement : c'est en tant qu'il est scientifique que le discours (λόγος) débute et prend fin. N'est donc scientifique ni le mouvement de la connaissance sensible comme telle, ni même le mouvement que trace la conscience naïve à partir du sensible vers le savoir : dans le premier cas, il n'y a pas vraiment connaissance, mais seulement illusion, opinion (δόξα), car ce n'est pas le phénomène comme tel qui est vrai : « οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές » (1010$^b$ 1) ; dans le second cas, le mouvement « aboutit » certes au monde universel du savoir philosophique, mais seulement par la suppression de ce qu'il y a d'ascientifique dans la conscience naïve, et ce serait justement revenir à l'illusion de l'apparence que de considérer le commencement de *ce* mouvement comme le vrai commencement temporel du discours philosophique. Il faut donc distinguer deux sortes

7. Encore que nous ne la posions pas alors explicitement, nous abordons ainsi à la redoutable question du sens de la démarche préphilosophique par rapport à l'acte philosophique considéré en lui-même. Spinoza met dans la bouche d'un interlocuteur l'objection suivante : « Pourquoi prouver par raisonnement ce qui a en soi seulement sa propre évidence ? » : « Forte aliquis mirabitur, quod nos, ubi diximus, bonam Methodum eam esse, quae ostendit, quomodo mens sit dirigenda ad datae verae ideae normam. oc ratiocinando probemus. » (*Tractatus de intellectus emendatione* § 43.)

de commencement temporel pour la connaissance humaine : un commencement temporel empirique et un commencement temporel philosophique.

## *Commencement temporel empirique et commencement temporel philosophique*

C'est celui-ci seul qui mérite d'être intégré au concept d'ἀρχή tel que le sens en a été esquissé jusqu'à maintenant. Cependant puisqu'une conscience non-philosophique, c'est-à-dire une conscience qui en demeure au particulier (τὸ καθ' ἕκαστον), à l'opinion (δόξα), à la sensation (αἴσθησις) *peut* toujours sortir de son point de vue singulier et parvenir à l'universel (τὸ καθόλου), c'est donc aussi que la connaissance sensible est ambiguë et qu'au moins par un côté le commencement temporel empirique n'est pas sans rapport avec le commencement temporel philosophique. Nous définirons ce rapport après avoir suivi le mouvement par lequel la conscience se détache de son point de vue naturel immédiat dans le dévoilement du fondement de la science : nous nous demanderons alors si oui ou non le concept d'origine temporelle philosophique est « affecté » lui-même par la relation que soutient avec lui la sensation comme première connaissance préscientifique.

La sensation est, en effet, pour Aristote, connaissance: elle n'est donc pas en son essence illusion. Quand aux premières lignes de la Métaphysique le Philosophe cherche à montrer que le savoir est désir foncier de l'homme, c'est l'exemple des sensations qu'il apporte, notamment des sensations visuelles, les plus universelles de toutes : « Tous les hommes désirent naturellement savoir ( πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει ) ; ce qui le prouve, c'est le plaisir causé par les sensations..., et avant tout par les sensations visuelles... » (980ª 22 ss.). Connaissance réelle, l'intuition sensible ( αἴσθησις ) est connaissance d'un quelque chose indépendant d'elle : contre le relativisme, Aristote proteste au nom de l'expérience que la sensation, qui est acte vraiment un, comporte en même temps une dualité irréductible. Dans le « Traité de l'Ame », il expose avec vigueur sa pensée à ce sujet : « L'acte du sensible et l'acte du sens sont un seul et même acte, mais leur concept n'est pas le même ( ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ'εἶναι οὐ ταὐτον αὐταῖς) »

(425ᵇ 26 ss.), c'est-à-dire, comme il est expliqué au livre Γ de la Métaphysique : « La sensation n'est pas sensation d'elle-même, mais il y a quelque chose d'autre encore dans la sensation, et dont l'existence est nécessairement antérieure à elle. » (1010ᵇ 35 ss.). Ainsi la connaissance sensible porte *en elle* unité et différences, ressemblance et dissemblance. Or, pour Aristote, le refus du relativisme signifie nécessairement la reconnaissance d'une réalité absolue, c'est-à-dire d'une réalité transrelative. Citons ici l'une de ses argumentations les plus remarquables contre Protagoras : dire comme celui-ci qu'il n'y a rien en dehors de la sensation, c'est identifier immédiatement l'apparence (φαινόμενον) et la vérité (ἀληθές), c'est « ramener tous les êtres à la relation » [8]. Mais si les disciples de Protagoras admettent cette formulation de leur doctrine (et ils doivent l'admettre, puisque c'est bien leur pensée que tout est connu seulement en rapport à la sensation), il leur faut, quand ils parlent « éviter de dire que ce qui apparaît est, mais ajouter que ce qui apparaît est pour tel à qui il apparaît, quand il lui apparaît, au sens où il lui apparaît et de la façon selon laquelle il lui apparaît » [9]. De cette manière, ils sont amenés à se contredire, puisque, pour être formellement cohérents avec eux-mêmes, ils doivent reconnaître que ce n'est pas la sensation *comme telle* (absolue) qui manifeste le vrai, mais une sensation placée dans tout un contexte de déterminations: leur relativisme touche leur doctrine même qui ne peut donc être absolument vraie, et si une sensation, toujours relative, peut faire connaître la vérité, c'est précisément qu'elle est liée à une réalité absolue indépendante d'elle : « Cependant si tout n'est pas relatif, mais s'il y a des êtres existant en soi et par soi, tout ce qui apparaît ne saurait être vrai » [10]. La distinction entre l'apparence et la vérité n'est donc que la conséquence de l'antériorité radicale de l'étant à l'intuition sensible : « Il y a quelque chose d'autre en dehors de la sensation, et dont l'existence est nécessairement antérieure à elle, car

8. « ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρός τι » (1011ᵃ 19-20).

9. « ὅτι οὐ τὸ φαινόμενόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ᾧ φαίνεται καὶ ὅτε φαίνεται καὶ ᾗ καὶ ὥς· » (1011ᵃ 23-24)

10. « Εἰ δὲ μή ἐστι πάντα πρός τι, ἀλλ' ἔνιά ἐστι καὶ αὐτὰ καθ αὑτά, οὐκ ἂν εἴη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές. » (1011ᵃ 17-18)

le moteur a sur le mobile une antériorité naturelle »[11]. Cette analyse ne fait que confirmer ce que contient en lui le concept de commencement temporel empirique ; la sensation, connaissance la plus élémentaire, ne peut ni être un absolu ni atteindre par elle-même l'absolu ; mais en même temps elle dépend d'un absolu qui la meut et peut la mouvoir indéfiniment parce que par essence cette réalité en et par soi est toujours antécédente à l'intuition sensible. Ainsi s'éclaire davantage, mais non définitivement, la notion de commencement préscientifique : la sensation est bien le début de toute connaissance : en effet, dans l'ordre du temps, en-deçà d'elle, en un sens, il n'y a rien, puisque c'est *en* elle qu'est perçue l'antériorité de la réalité absolue par rapport à elle ; cette antériorité n'est donc pas elle-même de l'ordre du temps pur et par conséquent, en tant que la sensation a rapport à cet absolu, le commencement empirique qu'elle est dépend réellement d'un commencement non-empirique : telle est l'ambiguïté de la connaissance sensible, principe préscientifique qui ne peut unifier en lui ses deux aspects ; bref, la sensation n'est pas vraiment science, savoir un et universel : c'est pourquoi il faut sortir de la sensation première, passer, selon la terminologie aristotélicienne, par le souvenir et par l'expérience pour finalement aboutir à l'acte scientifique comme tel.

Il suffira ici de signaler que souvenir (μνήμη) et expérience (ἐμπειρία) réalisent une certaine universalisation de la connaissance sensible, universalisation qui n'est que l'annonce encore préphilosophique de l'universalité scientifique : ainsi le souvenir n'est pas de l'ordre du logos mais de l'ordre de l'imagination (φαντασία)[12] ; de même l'expérience (empirique) est sans doute « l'universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité »[13], mais cet universel n'a pas encore été élaboré en concept : il n'est que point d'appui pour la genèse définitive du savoir proprement philosophique.

C'est par l'opération du νοῦς que se dégage en pleine

11. « Ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι· » (1010ᵇ 36-38)

12. Sur le souvenir cf. notamment 980ᵇ 21ss et 100ᵃ 3ss.

13. « ...παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά... » (100ᵃ 6-7)

lumière l'ἀρχή universel et que s'achève la conversion du sens commun : en cet acte la conscience quitte enfin son point de vue particulier sur les choses (le pur ἡμῖν) et pénètre dans le royaume de la vérité où ce qui est est connu selon soi-même, absolument (ἁπλῶς). La conscience se meut alors au niveau des principes, à travers lesquels se révélera pour elle l'étant en tant qu'étant.

Ainsi le passage du commencement temporel empirique au commencement philosophique n'a pas seulement la signification négative de supprimer dans la conscience son caractère naturel, a-scientifique ; il a aussi d'une certaine façon une signification positive : en effet dans le mouvement qui va de la sensation à l'acte originel du νοῦς s'engendre, en un sens, réellement le savoir.

Sous cette forme un rapport nouveau se dessine entre le commencement temporel empirique et le commencement temporel philosophique : quand celui-ci apparaît, il efface sans doute celui-là, puisque la sensation n'est pas principe de la philosophie, mais, par un autre aspect, il le maintient en lui, puisque, selon un mode qui reste à déterminer, la sensation, et donc le processus préscientifique, est déjà science.

Pour comprendre cette proposition, il faut revenir aux conclusions qui découlent de la critique faite par Aristote de la conception platonicienne de la connaissance. Il n'y a pas de science parfaitement circulaire, c'est-à-dire de science capable de tout démontrer y compris les principes de la démonstration, parce qu'une telle science aboutit à l'incohérence et au vide. De cette constatation cependant peut naître le scepticisme : si les principes premiers de la science ne sont pas démontrables, comment une science au sens rigoureux du terme est-elle possible ? Ne sommes-nous pas en effet obligés dans ce cas de régresser indéfiniment à la recherche d'un fondement sûr et absolu pour y asseoir le discours ? [14]

La seule réponse est la suivante : si la science philosophique est possible (et elle l'est nécessairement, autrement le désir humain de connaître serait sans raison), il existe une connaissance de principes premiers qui, n'étant

14. « L'opinion, selon laquelle il n'y a aucune façon de connaître autrement que par démonstration, estime que c'est là une marche régressive à l'infini... » (72[b] 7-8)

pas scientifique au sens discursif et démonstratif, est pourtant universelle et donc philosophique. C'est ce qu'affirme Aristote, dans les Analytiques postérieurs par exemple : « Notre doctrine à nous est que toute science n'est pas démonstrative, mais que celle des propositions immédiates est, au contraire, indépendante de la démonstration »[15].

Cette connaissance universelle de principes à partir desquels s'élaborera la science est l'œuvre de ce qu'Aristote appelle *induction* (ἐπαγωγή). Or l'analyse de l'induction permet de préciser sous d'autres formes le rapport noué à l'intérieur de l'ἀρχή entre ses divers éléments. Deux aspects encore doivent être dégagés de l'opération inductive du νοῦς : elle est un acte parfaitement original, irréductible par conséquent à ce qui en un sens toutefois la prépare, et en même temps justement elle n'aurait pas lieu sans tout ce mouvement qui de l'intuition sensible en passant par la mémoire et l'expérience vient se fonder en elle. En effet, la mémoire et l'expérience maintiennent présents sous une certaine forme et universalisent les éléments fugitifs perçus dans la sensation, en éliminant par une observation rigoureuse et répétée ce qui demeure disparate entre un certain nombre de phénomènes ou de réalités de même genre. Mais cette première universalisation ne dépasse pas par elle-même l'ordre phénoménal : elle ne dégage pas l'essence absolue des choses, elle ne fait que conditionner l'opération inductive qui seule met au jour l'universel scientifique, c'est-à-dire les concepts ou jugements à partir desquels se développera le discours philosophique. L'induction est donc connaissance originale, vrai commencement du savoir : selon la définition remarquable d'Aristote, « c'est l'intuition qui est principe de la science, car elle est principe du principe lui-même (ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς) (100ᵇ 13 ss.). » De cette nouvelle analyse émergent maintenant au sujet de l'ἀρχή les deux précisions suivantes : d'une part, l'ἀρχή, selon le vocabulaire même d'Aristote, ne signifie pas seulement concept, mais encore acte de l'esprit (νοῦς) qui de la multiplicité du sensible élabore ce concept universel. D'autre part, cet acte et ce concept radicalement indépendants de la réalité sensible

15. « Ἡμεῖς δὲ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον. » (72ᵇ 18-19)

sont pourtant, en un sens, liés à elle : sans elle, ils n'auraient même pas de raison d'être. Des conclusions définitives peuvent être désormais enregistrées sur le rapport au sein du Principe (ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς) entre l'aspect empirique et l'aspect philosophique de ce Principe, commencement temporel de la science : l'ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς est le seul *vrai* point de départ temporel du discours scientifique ; il transcende donc radicalement la particularité sensible. Mais aussi il conserve en lui, d'une manière originale qui reste à déterminer, cette particularité. Toutefois, puisque le procès sensible en tant que commencement empirique du savoir s'est démontré ambigu, il est certes maintenant insuffisant de dire *que* le commencement empirique demeure à l'intérieur du Principe philosophique : c'est sous mode spécifique que la dualité de l'être en et pour soi (ἁπλῶς) et de l'apparaître, de l'antécédence absolue et du présent relatif, déjà pressentie dans le sensible, se découvre transposée dans l'ἀρχή. Quel est alors le sens de cette ambivalence ? Quel rapport existe entre l'absolu entrevu à travers l'αἴσθησις et l'absolu au niveau duquel se meut le discours proprement philosophique ? Ainsi la question première a pris une autre forme : elle ne concerne plus seulement l'opposition entre commencement empirique et commencement temporel de la philosophie, mais l'opposition essentielle entre commencement empirico-temporel et commencement absolu.

### *Commencement empirico-temporel et commencement absolu*

Tenons sous le regard le sens du mot ἀρχή tel qu'il apparaît maintenant. Il faut, d'une part, prendre comme un tout l'expression ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς : c'est l'ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς qui est à l'origine de la science, et compris sous cet aspect il signifie en net source, *fondement* ; c'est dans l'ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς que la science trouve sa raison ultime, elle y est fondée si rigoureusement qu'il n'y a rien au-delà de ce principe qui pût l'établir de manière plus solide et plus universelle ; c'est l'ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς qui réalise ce qui n'était qu'en projet dans l'idée platonicienne.

Mais, d'autre part, ce fondement apparaît doublé en soi-même et doublé sous un double mode. C'est pourquoi il importe de prendre au sérieux la dualité suggérée par l'ex-

pression même : ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς. Ainsi se dévoilera davantage le rapport du temps et de l'absolu à l'intérieur du fondement de la science, et, donc, à l'intérieur de la science.

La première démarche de cette recherche consiste ici à suivre le mouvement du discours *scientifique*, du concept universel (λόγος) dans sa relation à la réalité, à l'étant en tant qu'étant.

Pour Aristote, en effet, la mise au jour, par l'induction, du Principe n'est ni l'anéantissement de la réalité singulière ni sa compréhension : la réalité singulière reste *en face* du Principe, et la science, désormais possible, n'est pas encore réalisée. Elle se présente ici seulement comme universalité abstraite, toujours à venir : elle n'est pas encore science en acte (ἐνεργείᾳ), c'est-à-dire science universelle *de* l'étant en tant qu'étant, du τόδε τι. Ce double côté de la philosophie est reconnu notamment par un texte vigoureux de la Métaphysique : « Quant à cette proposition que toute science porte sur l'universel (καθόλου). elle est vraie en un sens et, en un autre sens, elle ne l'est pas. La science, en effet, présente une double signification (διττόν) : il y a la science en puissance (δυνάμει) et la science en acte (ἐνεργείᾳ). La puissance étant comme matière l'universel et l'indéterminé porte sur l'universel et l'indéterminé, mais l'acte de la science étant déterminé porte sur telle réalité déterminée ; étant une chose définie, il porte sur une chose définie (τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος) » (1087a 10-18).

Ainsi, au niveau de l'induction, le principe-concept comme tel ne « *signifie* » rien : il est seulement certitude que la réalité a sens, parce qu'il est à la fois refus de considérer celle-ci comme étant vraie *immédiatement* (c'est-à-dire en dehors de sa saisie dans le discours philosophique) et exigence qu'il soit rendu raison de tout étant singulier (τόδε τι). La science ne sera donc science constituée que si elle embrasse réellement les individus, ce qui revient à dire que, d'une certaine façon, le logos universel doit sortir de soi-même et pénétrer à l'intérieur de ce qui est : Δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ὡς ἡ ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ (1087a 24-25).

L'induction nous a mis en présence du principe à l'état pur : il est là, au-delà de toute apparence, simplement (ἁπλῶς). Mais il ne suffit pas qu'il soit là pour que soit réalisée la connaissance scientifique des choses, c'est-à-dire pour que l'homme de l'opinion (δόξα) ait *effectivement*

abandonné son point de vue particulier sur le monde. Au ras de la sensation, la possibilité de la science était seulement idéale — et l'histoire de la philosophie préaristotélicienne a éloquemment montré que jusqu'ici cette possibilité est demeurée à l'état de projet — : grâce à l'induction, la possibilité est devenue réalité : le temps des tâtonnements, de la recherche empirique, de l' « histoire » (ἱστορία) est dépassé. Mais il reste à faire de ce possible-réel une réalité en acte : la science doit être réalisée.

Le passage de la δύναμις scientifique à l'ἐνέργεια demande donc que le λόγος se retourne vers le monde des réalités singulières pour l'appréhender et le comprendre. Or, parce que la réalité naturelle s'offre sous le mode du mouvement et de la multiplicité, le Principe doit à sa manière entrer en ce mouvement et cette multiplicité, sous peine de ne pouvoir en rendre compte. Telle est la raison logique de la diffraction célèbre du Principe aristotélicien en quatre causes, à travers lesquelles seront perçus universellement et la composition de l'être fini et son mouvement.

## LA NOTION DE PRINCIPE ET LA DIALECTIQUE DES CAUSES

Nous allons maintenant esquisser le processus logique qui fait apparaître ces quatre causes, déploiement du logos aristotélicien.

Dans un premier moment, le Principe considère le τόδε τι à l'état statique, mais à la différence de la philosophie platonicienne la réalité singulière est *maintenue* dans sa complexité, saisie comme composée, comme σύνολον. L'analyse philosophique dévoile en effet le τόδε τι comme constitué de deux éléments fondamentaux en relation réelle, la matière (ὕλη) et la forme (τὸ τί ἦν εἶναι). D'une part, il paraît bien que ce soit la forme qui rende essentiellement raison du τόδε τι à ce premier niveau, qui l'élève au rang de l'universalité scientifique. D'autre part pourtant, c'est l'individu en tant que totalité qui est de la sorte saisi universellement : c'est pourquoi la matière aussi est en un sens englobée au sein de l'universel. Parler de cause *matérielle* n'est point un mythe, une métaphore. La matière, même et *surtout* (pour utiliser ce langage approximatif) au niveau de l'ἐπιστήμη, n'est pas non-être pur (ἁπλοῦς) :

Aristote contre Platon distingue avec fermeté la matière de la privation (στέρησις) : « Nous disons que la matière et la privation sont à distinguer et que de ces deux choses l'une est non-être par accident, à savoir la matière ; l'autre, à savoir la privation, est non-être par soi ; l'une est près d'être, elle est en quelque manière substance, c'est la matière ; la privation, elle, n'est substance (οὐσία) à aucun degré » (192[a] 3 ss.).

Aussi la matière en tant qu'elle est orientée à la substance (...τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, 192[a] 5) est-elle *scientifiquement* quelque chose : elle est puissance par rapport à la forme qui exprime l'acte ; elle se distingue de l'acte, comme le déterminable se distingue du déterminant : c'est pourquoi elle n'est pas définissable en dehors de la forme. Mais c'est enfin la matière *et* la forme, reliées entre elles, qui permettent de définir la réalité singulière : ce n'est que dans cette perspective que le composé est accessible à l'intelligence scientifique ( διάνοια ) : « Du composé, dit Aristote, il y a en un certain sens définition (λόγος), et en un autre sens non » (1037[a] 26).

Chacun le comprendra, cette phrase est lourde de problématique. Elle est la réitération, à un stade plus développé, de l'affirmation initiale : la science est « générale » *et* elle concerne le « particulier ». Il y a donc un côté éternellement ascientifique (irrationnel) de l'objet et cependant la science ne serait pas science si elle cessait de tendre à la totalité (raison intensive et extensive). La proposition précédente d'Aristote est suivie ausitôt de cette précision : « on ne peut définir le composé dans son union avec la matière qui est l'indéterminé ». Il ne saurait s'agir ici d'un désaveu de la cause matérielle, c'est-à-dire de l'aspect scientifique de la matière : une telle interprétation mettrait trop facilement Aristote en contradiction avec lui-même et le renverrait, au moins trop vite, vers le « pur » Platonisme. En dehors de la matière il n'y a pas de saisie conceptuelle de l'étant : c'est là le cœur de la révolution aristotélicienne. Le composé doit donc être définissable dans son union avec la matière : *mais,* en effet, il ne peut l'être en tant que celle-ci est l'indéterminé. C'est alors que le σύνολον apparaît ineffable ; ce qui ne signifie pas a priori que ce soit la matière seule qui soit *la* raison de cette ineffabilité : toutefois ce problème n'a pas à être abordé pour l'instant.

Le principe par quoi il est rendu scientifiquement raison

des réalités singulières se montre donc maintenant comme la relation de deux éléments irréductibles l'un à l'autre : il est cause matérielle *et* formelle. Telle est la manière dont s'inaugure le discours scientifique, issu d'abord de la différence et de la communion entre la matière et la forme. Cependant, à ce niveau le discours est encore vide : si nous réfléchissons en effet au résultat actuel du mouvement de la pensée aristotélicienne par quoi la Cause — l'ἀρχή — révélée dans l'induction s'est divisée en deux éléments, nous constatons qu'ont été seulement précisées en elles-mêmes les conditions de possibilité d'une connaissance scientifique des choses. Si le discours se fermait ici, aucune différence réelle ne distinguerait finalement Aristote de Platon : le premier aurait seulement manifesté le projet d'atteindre l'universel *dans* l'individuel, mais sa méthode serait aussi idéale que la méthode platonicienne. Le principe aurait sans doute un contenu différent *formellement* (il *s'appellerait* non plus εἶδος, mais matière *et* forme) ; cependant dans les deux cas la conscience scientifique aurait la même attitude : la logique aristotélicienne serait aussi éternelle que la logique platonicienne. En divisant l'étant en lui-même, Aristote n'aurait pas vraiment dépassé le procédé platonicien de diérèse qu'il juge un syllogisme impuissant : le processus de division en effet est incapable de pénétrer jusqu'au cœur de l'être, de saisir l'essence *une* des choses sur laquelle seule peut se fonder un véritable logos, c'est-à-dire un discours syllogistique [16].

Mais Aristote n'en reste pas là : l'hylémorphisme, la composition par matière et forme, n'est pas la dernière « raison » de la réalité individuelle ; ce n'est pas l'hylémorphisme qui livre la clef de l'aristotélisme et permet d'accéder à la définition philosophique achevée, au « discours qui montre pourquoi la chose est » [17].

Cependant dès ce niveau la diffraction du principe en cause matérielle et cause formelle ne se montre pas incohérente : matière et forme à l'intérieur du τόδε τι tissent des relations vivantes. Et par conséquent mutuelles. Aris-

16. « La division (διαίρεσις) est comme un syllogisme impuissant... : elle demande en effet qu'on lui accorde ce qu'elle doit démontrer. » ($46^a$ 32).

17. « ...ὅρος λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἔστιν. » ($93^b$ 39)

tote affirme le primat de la forme par rapport à la matière. Mais en même temps celle-ci n'est pas *pure* passivité : elle mérite, non par métaphore, son titre de cause, elle a une activité véritable comme le suggère ce texte, d'allure biologique : « Ce qui désire, c'est la matière, comme la femelle désire le mâle » (192ª 23) [18]. La matière appelle à la forme. Mais le désir est déjà acte. De là une relative antécédence de la matière sur la forme, d'autant plus manifeste ici que pour Aristote la matière est inengendrée, éternelle. Ainsi la matière peut-elle être définie « le premier sujet pour chaque chose (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ), élément immanent et non accidentel de sa génération » (192ª 31-32). Or quelle que soit l'une des tendances d'Aristote à *formaliser* l'acte, la reconnaissance par lui de l'activité positive de la matière le conduit par d'autres aspects à déterminer cet acte comme une co-relation de la ὕλη et de l' εἶδος : la forme ne se fait point connaître par une pure abstraction de la matière. La forme *est* immanente à la matière, comme le laissaient pressentir les célèbres définitions d'Archytas : « Qu'est-ce que le silence des vents ? C'est le repos *dans* la masse de l'air. L'air est la matière, et le repos c'est l'acte et l'essence. Qu'est-ce que le calme ? C'est l'égalité de niveau *dans* la mer ; le sujet considéré comme matière, c'est la mer ; l'acte et la forme, c'est l'égalité de niveau » (1043ª 22 ss.). L'acte est donc en vérité le mouvement de la matière *et* de la forme, et dans ces exemples mêmes l'immobilité n'est pas suppression mais équilibre du mouvement.

Mais admettre une certaine réciprocité des deux premières causes, c'est au lieu de résoudre la question de l' ἀρχή la poser de nouveau et sous un autre mode : maintenant, en effet, la question se montre explicitement ainsi: quel est le sens du mouvement qui unit la cause matérielle et la cause formelle desquelles s'engendre le τόδε τι? L'opinion (δόξα) pourrait immédiatement répondre que ce sens c'est précisément le τόδε τι, résultat du processus des deux causes. Mais cette réponse est un cercle vicieux qui irait du commencement à la fin et inversement de façon irrationnelle : c'est le sens du τόδε τι que l'on ne cesse de

18. Ou *peut-être,* comme l'indiquait Pacius : « La matière désire *être* forme comme la femelle désire *être* mâle » (cf. Ross, *Aristotle's Physics,* p. 498).

chercher, et ce sens la matière et la forme ne le « résolvent » pas de manière satisfaisante, puisque leur dialogue vient de mettre au jour le mouvement qui les englobe et les transcende. Et ce mouvement ne peut pas être sans raison.

Ainsi émerge dans le discours philosophique d'Aristote le concept de cause finale : « Tout ce qui devient s'achemine vers un principe, c'est-à-dire une fin (puisque la cause finale d'une chose est son principe, et que le devenir est en vue de la fin) [19]. De ce texte, il ressort nettement que la cause finale est transcendante aux autres causes, et donc que c'est elle qui les explique : le mouvement qui fait communier ensemble dans le même acte la matière et la forme est universalisé par sa fin : en un sens, la cause matérielle et la cause formelle sont absorbées dans la cause finale, puisque celle-ci n'est rien d'autre que la forme achevée et la matière formalisée, c'est-à-dire l'acte en sa plénitude : « l'acte est une fin » (τέλος δ' ἡ ἐνέργεια) (1050a 9). C'est en ce sens qu'Aristote écrit par exemple dans la Physique : « L'essence et la cause finale ne font qu'un » [20].

Découvert comme cause finale assumant les deux autres causes, l'ἀρχή n'est toujours saisissable qu'au sein de l'individu. Aussi bien est-ce lui qui meut le τόδε τι. Avec l'avènement de la cause finale en effet la science philosophique quitte délibérément le point de vue statique sous lequel elle *paraissait* jusqu'alors considérer son objet. Déjà un mouvement s'est précédemment esquissé, celui qui entraînait l'une vers l'autre la matière et la forme *dans* l'individu : désormais ce mouvement se dévoile comme aussi mouvement *de* l'individu, et mouvement de l'individu *hors de soi*, puisque le mouvement intime de l' εἶδος et de la ὕλη ne donne qu'une réponse insatisfaisante. Comprendre le τόδε τι suppose le dépassement des aspects statique et intérieur.

Comme il est logique, l'approfondissement du principe entraîne de soi la métamorphose de l'objet aux regards du philosophe.

Désormais donc le principe aristotélicien tend à fonder

19. « ... ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος· ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις. » (1050a 7ss.)

20. « τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι... » (198a 25)

le composé non seulement dans l'espace mais dans le temps : c'est le devenir de l'individu qui demande raison en sa triplicité, matière forme et fin. Ce devenir est — abstraitement — le processus par lequel l'acte (ἐνέργεια) et la puissance (δύναμις) se transforment en acte effectif (ἐντελέχεια). La distinction entre ἐνέργεια et ἐντελέχεια indique nettement que le concept d'acte est au moins à deux degrés et que c'est seulement à travers l'ἐντελέχεια que se manifeste le sens des deux co-principes, matière et forme. Dans un texte de la Métaphysique, Aristote souligne remarquablement cette union de la matière et de la forme dans l'entéléchie : « Quand la matière est en acte, c'est alors qu'elle est dans sa forme... Aussi la Nature est-elle comme ces maîtres qui pensent avoir atteint leur fin quand ils ont montré leurs sujets en exercice : s'il n'en était pas ainsi, on pourrait comparer leurs élèves à l'Hermès de Pauson et on se demanderait, comme pour la figure de l'Hermès, si leur science est assimilée (ἔσω) ou purement extérieure (ἔξω). L'œuvre en effet est la fin, et l'acte c'est l'œuvre ; c'est pourquoi aussi le mot acte (ἐνέργεια) dérive d'œuvre, et acte tend à signifier la même chose qu'entéléchie »[21].

Cependant ce texte très dense fait rebondir de nouveau la question de l'ἀρχή, car l'entéléchie à son tour y est définie sous un double aspect, celui de l'œuvre et celui de l'action. Deux catégories dont Aristote affirme l'identité : « l'acte c'est l'œuvre ». L'œuvre n'est pas sans l'acte qui la produit et c'est la nature de l'acte de se réaliser comme œuvre. Certes. Mais en cette co-relation les deux termes ne laissent pas d'être irréductibles l'un à l'autre : l'œuvre déterminée ne saurait pleinement signifier l'action inépuisable. Ainsi retrouve-t-on à un autre niveau l'antinomie éprouvée dès les commencements au sein du τόδε τι entre le singulier et l'universel, et qui n'a cessé d'être le ressort de la démarche. Du point où nous sommes peut-elle conduire encore plus loin ?

L'individu apparaît maintenant comme œuvre en devenir orientée par une activité transcendante, située au-delà même de la matière et de la forme. Ce principe fondant

21. « τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον· διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. » (1050a 15ss.)

l'individu se nomme cause finale : c'est elle qui donne le sens : au-delà d'elle par conséquent il n'y a par définition aucun autre principe. Et dans cette perspective le discours philosophique est en voie d'achèvement. La sagesse sera donc, suivant ce discours et le dépassant, de reconnaître la fin, le sens (τέλος) du τόδε τι.

N'importe quel lecteur d'Aristote notera toutefois ici que notre analyse catégoriale est, formellement au moins, incomplète. Faisant éclater progressivement l'intériorité de l'individu nous avons mis au jour les trois causes qui en rendent raison. Or, on le sait, Aristote énumère non point trois mais quatre causes : « Puisqu'il y a quatre causes, écrit-il, il appartient au physicien de connaître de toutes, et, pour indiquer le pourquoi en physicien, il le ramènera à ces quatre causes : la matière (τὴν ὕλην), la forme (τὸ εἶδος), le moteur (τὸ κινῆσαν), la cause finale (τὸ οὗ ἕνεκα) » (198ª 22 ss.). Il existe une quatrième cause, la cause efficiente. En effet l'individu étant mouvement, celui-ci ne comporte pas seulement une fin mais encore une activité propre distincte d'une certaine manière de cette fin et par quoi l'individu se meut : s'il n'en était pas ainsi la fin serait *immédiatement* atteinte et par conséquent il n'y aurait pas mouvement : c'est pourquoi Aristote parle de façon spécifique du moteur du mouvement, ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς. Cependant puisque la fin est *la* raison ultime du devenir de l'individu, la cause efficiente à son tour se définit par elle, de telle manière que l'on doive dire que la cause finale est le véritable ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ou encore que la cause efficiente n'est rien d'autre que la cause finale sous son aspect transitif. Le passage des Physiques que nous venons de citer poursuit en effet ainsi : « Il est vrai que trois des causes se réduisent à une en beaucoup de cas : car l'essence et la cause finale ne font qu'un ; et l'origine prochaine du mouvement est identique spécifiquement à celles-ci. En effet c'est un homme qui engendre un homme. Et d'une manière générale il en est ainsi pour tous les moteurs mûs. » De tels propos montrent la volonté d'unification manifestée par Aristote. Volonté non déraisonnable puisqu'en effet c'est le sens seulement qui justifie l'individu et pose les causes qui apparemment l'antécèdent. Ici Aristote ne signale, il est vrai, que l'unité des causes formelle, efficiente et finale, sous-entendant la situation particulière où se trouverait la cause

matérielle. On ne doit pas oublier cependant qu'ailleurs a été reconnue l'assomption de la cause matérielle par la cause finale, *au moins* par l'intermédiaire de la cause formelle.

Parvenu à ce point on pourrait objecter que l'avènement du concept fondamental de fin (τέλος — sens) n'est pas d'un profit considérable et que le discours n'est guère sorti d'un cercle tautologique. A la question : « Qu'est-ce qui fonde l'individu ? » répondre : « C'est son sens », n'est-ce pas se moquer de la question ? Selon les apparences, oui. Mais précisément la catégorie du sens émerge dans le discours aristotélicien à la suite d'un dépassement des apparences. Un chemin déjà considérable a été parcouru de Parménide à Aristote : la tendance foncière de la pensée parménidienne est d'affirmer le sens *immédiatement* pour qu'aucune négation ne vienne en ternir l'éclat. Aristote de son côté ne niera pas sans doute que dès le point de départ le τόδε τι sur lequel on interroge ait sens : mais il s'agira là justement du sens tel qu'il apparaît au point de départ. En d'autres termes, le devenir n'est pas néant et le concept philosophique de sens, différent de la certitude vague qu'est l'opinion, vise le devenir même. En tout cas c'est après un réel devenir de soi-même que la conscience voit émerger en elle la *catégorie* du sens (τέλος). Dans cette perspective au moins celle-ci n'est pas vide : subjectivement elle est une victoire sur le dogmatisme et le scepticisme, objectivement elle est un passage au- delà des abstractions que sont encore la matière, la forme et la cause efficiente.

D'autre part à travers le concept de cause finale, c'est de *catégorie* qu'il est question, c'est-à-dire d'un λόγος qui n'exprime le réel qu'en renvoyant à lui ; le λόγος n'est que médiation : « Il faut, dit Aristote, juger des principes... par leurs conséquences, et particulièrement par le terme final. Celui-ci, dans le cas de la science pratique, c'est l'œuvre artistique ; dans le cas de la science de la nature, c'est avant tout le phénomène manifesté à l'évidence sensible [22]. Ainsi, d'une façon générale, le discours s'achève-t-il (et c'est là son essence, son τέλος) par un *retour* au phénomène, à la sensation. Philosopher c'est revenir au com-

22. « ... τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν ». (306ᵃ 15 ss.).

mencement de manière telle que la perception initiale soit reconnue non comme le point de départ *réel* mais comme le résultat du processus scientifique. Le phénomène éclate ainsi sous la poussée du principe transcendant qui le travaille et dévoile son sens en vérité, tandis qu'il apparaissait épars et obscur au niveau de la δόξα. C'est de cet aller et retour que se constitue la science.

Présentée à ce niveau on devrait cependant se demander en quoi la science aristotélicienne se différencie de la position platonicienne, en quoi elle n'est pas une nouvelle forme d'essentialisme, cet essentialisme dont Aristote déclare qu'il n'est finalement qu'un cercle vicieux. Sans doute Aristote demande-t-il qu'on revienne au phénomène, c'est-à-dire à l'individu comme tel, mais si cet individu ne vaut que comme *essence* universelle, à quoi sert d'insister sur la nécessité du devenir ? Platon s'était plus vite réfugié dans le monde essentiel.

Il est possible qu'Aristote cède aux abstractions essentialistes. Toutefois le jugement sur ce point ne saurait être porté maintenant, car le discours aristotélicien n'a été jusqu'ici développé que sous un certain mode, celui qui regarde en effet du côté de l'universel essentiel (καθ' αὑτό). Il ne s'achève pas là en réalité. Certes la catégorie du sens — catégorie ultime du discours — est-elle déjà venue au jour, mais seulement à un premier degré. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'elle paraisse encore relativement vide, beaucoup plus une question sur le sens qu'une réponse. Par conséquent le retour au phénomène, indiqué tout à l'heure, est d'abord l'annonce que le principe du τόδε τι n'a pas encore été pleinement saisi : certains de ses aspects sont demeurés dans l'ombre.

Il faut revenir ici sur l'un des textes que nous venons de citer : « Trois des causes, a dit Aristote, se réduisent à une... : car l'essence et la cause finale ne font qu'un ; et l'origine du mouvement est identique spécifiquement à celles-ci. En effet c'est un homme qui engendre un homme. » Commentant ces lignes nous notions que pour Aristote cependant ce ne sont pas seulement trois causes qui sont en un sens identiques, mais les quatre causes, car la cause matérielle est d'une certaine manière interne aux trois autres : sinon il n'y aurait pas mouvement de l'individu, ni par conséquent mouvement de l'universel (principe) *dans* l'individu ; il y aurait seulement mouvement idéal. Toutefois c'est à dessein, évidemment, qu'Aris-

tote affirme une réelle irréductibilité de la cause matérielle à la cause finale. Si bien qu'au terme actuel de l'analyse l'antinomie initiale entre la matière et la forme se montre comme antinomie entre le sens (cause finale) et la matière. Or que pourrait signifier une telle antinomie si la matière, non seulement dans sa formalisation mais encore *dans sa spécificité propre*, irréductible, n'avait pas sens, c'est-à-dire n'était pas, d'une façon ou d'une autre, intrinsèque à la finalité ? Aristote est-il allé jusque là ? Si oui, cette spécificité de la matière rejaillit nécessairement sur les autres causes, et par exemple sur la cause efficiente. Le philosophe affirme l'identité de la cause efficiente et de la cause finale, parce que, dit-il, « c'est un homme qui engendre un autre homme ». Bref, c'est toujours l'Homme dont il s'agit transcendant à tous les hommes individuels. Mais si la perspective à l'instant entrevue est exacte (et comment ne le serait-elle pas pour Aristote puisque la matière en tant que matière est déjà quelque chose ?), la cause efficiente n'est pas seulement transcendante mais immanente à chaque individu, de telle manière que chaque individu aussi *est* cause efficiente : c'est en effet *un* homme qui engendre *un autre* homme.

Reconnaître ce fait, c'est-à-dire le connaître scientifiquement, en faire objet (question) pour la philosophie, c'est conduire celle-ci à une nouvelle conversion. Cette conversion, Aristote l'a tentée : il a sorti l'individu de l'intériorité dans laquelle le discours précédent le tenait encore enfermé, il l'a fait passer de l'universel καθ' αὑτό à l'universel κατὰ παντός, de la substance générale à la substance concrète, il l'a saisi comme un individu parmi les individus, comme un être-dans-le-monde.

*(A suivre.)*

G. MOREL

# LE POSSIBLE ET LE REEL CHEZ BERGSON

La philosophie classique, notamment avec Leibnitz, tient le possible pour antérieur au réel. Pour qu'une chose existe, encore faut-il qu'elle soit possible.

C'est là le point de vue de la logique pure. Mais du point de vue psychologique, il en va tout autrement et ce point de vue psychologique est précisément celui de Bergson.

Pour Bergson, en effet, « le possible n'est que le réel, avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit ». Ainsi, psychologiquement, le réel précède le possible. Pour Leibnitz, le réel est le possible, plus sa réalisation, l'essence plus l'existence. Il y a donc plus dans le réel que dans le possible. Pour Bergson, c'est le contraire.

L'erreur de ceux qui pensent autrement que lui sur ce point vient, selon Bergson, de ce qu'ils s'imaginent que les choses sont représentables à l'avance, méconnaissant ainsi « la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution » qui rend impossible une prévision rigoureusement exacte du passé [1].

Essayons de suivre Bergson dans le détail des arguments qu'il invoque en faveur de sa thèse, dans son effort pour montrer comment nous avons l'idée du possible.

« Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans

1. *La pensée et le mouvant*, p. 126-134.

le passé indéfini : elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible : mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été. » La possibilité d'un fait, d'une action, d'une œuvre ne précède donc pas sa réalité, mais nous la concevons comme l'ayant précédée, une fois la réalité apparue. Le possible est donc le mirage du passé dans le présent ; et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet du mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans le présent actuel qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue, quoique nous n'arrivions pas à la saisir. Là est précisément l'illusion.

On s'imagine qu'il peut exister un esprit assez clairvoyant pour apercevoir d'avance et dans tous leurs détails toutes les choses et tous les événements qui se produiront par la suite et qu'ainsi tout ce qui s'est fait dans le monde eût pu préexister sous forme d'idée à sa réalisation. Appliquons cette manière de voir à une œuvre d'art, nous en apercevrons aussitôt l'absurdité : dès que le musicien a l'idée précise et complète de la symphonie qu'il fera, sa symphonie est faite [2].

L'illusion est ici de croire qu'un état quelconque de l'univers, même n'ayant pas été conçu avant de se produire, aurait pu l'être néanmoins et qu'en ce sens il existe de toute éternité à l'état de possible dans quelque intelligence réelle ou virtuelle.

Cette illusion tient à la nature même de notre entendement : en effet, le jugement par lequel nous constatons l'apparition de la chose ou de l'événement ne peut venir qu'après celui-ci ou celle-là ; il a sa date ; mais, partant de cette idée que la vérité est éternelle, on croit que ce qui est vrai maintenant l'a été toujours.

Toute affirmation vraie a ainsi un effet rétroactif qui lui imprime un mouvement rétrograde [3].

Ce que Bergson appelle *le mouvement rétrograde* et que j'aimerais mieux appeler *la transposition du présent dans le passé* est, en effet, une tendance naturelle de l'esprit humain. Guizot en fait la remarque à propos des grands hommes à qui nous attribuons dès leur jeunesse ce que

2. *La pensée et le mouvant*, p. 20.
3. *La pensée et le mouvant*, p. 21.

l'histoire nous a appris de leur âge mûr. Carlyle en parle aussi à propos de Cromwell qui ne pouvait évidemment pas nourrir des projets ambitieux à l'époque où il menait la vie d'un *gentleman farmer.* Et je me rappelle avoir lu dans un journal une amusante fantaisie d'un humoriste racontant que, le 27 février 1802, le maire de Besançon rentrant chez lui pour déjeuner dit à sa femme : « Nous allons boire une bouteille de vin blanc en l'honneur d'un enfant dont je viens d'enregistrer la naissance : Victor Hugo, qui sera l'un des plus grands poètes de ce siècle. »

C'est par une transposition de ce genre que les historiens ont raisonné souvent comme si Rome, dès ses débuts, avait eu l'ambition de conquérir le bassin de la Méditerranée et de dominer le monde, alors qu'elle s'est bornée à résoudre au jour le jour les problèmes qui se posaient à elle, à se prémunir contre les risques ou à se défendre contre les dangers du présent, procédant de la sorte *empiriquement,* comme l'ont fait aussi les Anglais quand ils ont créé leur empire [4].

La thèse de Bergson est donc exacte, à se placer au point de vue de la psychologie et non plus de la logique pure. Nous ne pouvons, en effet, juger du possible qu'en fonction du réel. Est possible à nos yeux ce qui est conforme à notre expérience, ou, du moins, ce qui n'est pas expressément démenti par elle. Est jugé impossible ce qui est en désaccord avec elle. C'est pourquoi l'élargissement de l'expérience aiguise notre sens critique : on est communément d'autant plus crédule qu'on a moins d'expérience. L'enfant croit tout ce qu'on lui affirme comme vrai; l'homme du peuple sans instruction tient pour certain ce qu'il a lu dans son journal ; et le commun des hommes ajoute aisément foi aux bruits qui courent et admet sans difficulté ce qu'il entend dire des personnes qu'il ne connaît pas ou qu'il connaît peu.

Ce point tenu pour acquis, il n'en reste pas moins qu'à considérer objectivement les choses, si, d'un certain point de vue le réel est antérieur au possible (pour qu'une chose soit possible, il faut que le réel s'y prête), d'un autre point de vue, c'est l'inverse : (pour qu'une chose se fasse, encore faut-il qu'elle soit possible).

4. Je l'ai montré dans mon livre *Les sentiments et l'intelligence* (Flammarion, 1930); p. 111, 112.

Bergson n'est pas sans avoir senti cette difficulté. Aussi s'est-il attaché à distinguer deux sens du mot *possible* : d'une part, l'absence d'empêchement, la simple *possibilité* ; d'autre part, le pouvoir de réalisation, le *virtuel*.

La possibilité précède la réalité, en ce sens que la réalisation ayant surmonté les obstacles, on peut affirmer, après coup. qu'antérieurement à l'action les obstacles étaient surmontables. Dans ce sens — purement *négatif* — on appelle « possible » ce qui n'est pas impossible. Or il va de soi que cette non-impossibilité d'une chose est la condition de sa réalisation. Mais la possibilité ainsi entendue n'est à aucun degré du virtuel. Prend-on, au contraire, le mot « possible » dans le sens *positif*, on entend par là tout autre chose que l'absence d'empêchement : la préexistence sous forme d'idée.

Prenons ici pour exemple la création d'un drame comme l'*Hamlet* de Shakespeare. *Hamlet* était sans doute possible avant d'être réalisé, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle à sa réalisation. Mais c'est qu'alors on prend le mot « possible » dans son sens négatif. Il n'y avait pas d'empêchement dirimant à ce qu'un auteur dramatique fît un *Hamlet*. Mais c'est qu'ici on se représente le drame en question dans l'abstrait et non dans sa réalité concrète, car à prendre celui-ci tel qu'il a été écrit par Shakespeare, il en va tout autrement. Un esprit chez qui le *Hamlet* de Shakespeare se fût dessiné dans son intégralité sous forme de possible en eût, par là même, créé la réalité : c'eût donc été par définition Shakespeare lui-même. En vain s'imaginerait-on que cet esprit aurai pu surgir avant Shakespeare : ce serait ne pas penser à tous les détails du drame. Au fur et à mesure qu'on évoque ceux-ci, le prédécesseur de Shakespeare se trouve penser tout ce que Shakespeare pensera, sentir tout ce qu'il sentira, savoir tout ce qu'il saura et par conséquent aussi percevoir tout ce qu'il percevra, occuper le même point de l'espace et du temps, avoir le même corps et la même âme, être, en fin de compte, Shakespeare lui-même.

Spinoza n'eût pas parlé autrement. Il n'eût rien trouvé non plus à reprendre à cette autre affirmation de Bergson : prenez le monde concret et complet, avec la vie et la conscince qu'il encadre, — la nature entière génératrice d'espèces nouvelles aux formes originales et neuves, plantes, animaux, etc., vous trouverez impossible de parler encore de possibles antérieurs à leurs réalisations.

Chose surprenante ! Spinoza affirme le déterminisme absolu ; Bergson le nie. Et cependant tous deux s'accordent à identifier le possible et le réel. Ici l'on peut dire vraiment que les extrêmes se touchent : l'absolue nécessité et l'absolue liberté font pareillement que possible et réel ne font qu'un.

La différence essentielle entre Spinoza et Bergson, c'est que Bergson tient la Création pour libre, les événements pour contingents, l'avenir pour imprévisible, alors que Spinoza tient la Création pour nécessaire et les événements pour rigoureusement déterminés [5]. Chez l'un et l'autre la Création est continue, mais selon Spinoza la connaissance adéquate de l'essence divine permettrait de prévoir exactement ce qui se déroulera dans la suite des temps, si bien qu'on peut dire que dans son système *tout est donné* [6], alors que selon Bergson chaque moment du devenir est une création originale apportant avec elle du nouveau et de l'imprévu, comme si elle procédait à tout coup d'une inspiration divine. On pourrait dire, à la rigueur, que le devenir de l'univers est pour Spinoza une déduction mathématique, pour Bergson le développement d'un poème ou d'une symphonie où *tout est improvisé*. Mais en dépit de cette opposition, chez les deux philosophes possible et réel coïncident.

Or cette identification du possible et du réel ne va pas sans difficulté, dès lors qu'on admet une création libre. Si l'acte créateur est libre, en effet, il aurait pu s'exercer autrement qu'il ne l'a fait ou ne point s'exercer du tout. Le monde aurait donc pu être autre qu'il n'est, il aurait même pu ne pas être. Il y a tout de même une possibilité antérieure à la réalité.

Il semble bien que Bergson ait prévu l'objection : c'est pour y répondre, sans doute, qu'il consent à appeler une chose « possible », quoique non encore réalisée, lorsqu'il n'y a pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Il va de soi, dit-il, que cette non-impossibilité d'une chose est la condition de sa réalisation, mais il y a là « absence d'empêchement » et non pas «préexistence sous forme d'idée» [7].

5. *Ethique*, I, théor. 29 et 33.
6. *Evolution créatrice*, chap. IV, p. 373, 375.
7. *La pensée et le mouvant*, p. 120, 130.

Avant l'acte, il n'y a pas des possibles entre lesquels la liberté consisterait à choisir : le coup d'état de l'acte crée la réalité et par là même rend *a fortiori* la chose réalisée possible. En réfléchissant sur cette chose, nous nous disons que puisqu'elle est réelle, elle était possible et qu'il était possible, par conséquent, qu'elle ne fût pas. Mais c'est là le produit de cette imagination qui construit le passé après coup. Tout ce qui est est à quelque degré une création et c'est l'initiative de la volonté qui le fait être.

Sous ce rapport, Bergson me semble avoir repris sous une forme nouvelle et originale l'assertion de Parménide: « L'être est, le non-être n'est pas. » Mais, en même temps, il semble s'inspirer de Schopenhauer pour qui l'être en tant qu'être est la volonté. Dès lors, point de possible entre l'être et le non-être ou, si l'on préfère une autre formule, point de ce non-être qu'est le possible. Pour cette raison même, Dieu est tout-puissant en ce sens qu'il crée actuellement tout ce qui existe, mais, si je comprends bien la pensée de Bergson, en ce sens seulement.

N'est-ce pas là, à tout prendre, pousser l'empirisme trop loin ? Si le possible n'est qu'une conception de l'esprit extraite après coup du réel, s'il ne peut être autre chose et davantage que pour un intellectualisme amené par la force des choses à considérer tous les possibles comme réels en quelque manière, n'en résulte-t-il pas qu'à rejeter tout intellectualisme, on en vient à proscrire non seulement tous les possibles, mais les essences ?

Mais ce possible que Bergson rejette sous forme d'*idée* préexistant à la création, ne l'admet-il pas sous une autre forme, en tant que *tendance* capable de s'actualiser en manières très différentes, en d'autres termes, comme virtualité pure ? Ne nous parle-t-il pas dans *Matière et Mémoire* de « souvenir virtuel », dans *L'Evolution créatrice* d'une « marche à la vision » qui « s'effectue en vertu de l'élan originel de la vie » et qui n'implique aucune « représentation, consciente ou inconsciente d'un but à atteindre », ce qui revient à admettre « que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même» ? Ne nous dit-il pas que l'élan vital est contraint, pour vaincre les résistances de la matière, d'abandonner une partie de ce qu'il porte en lui, d'affaiblir en lui certaines tendances pour en accentuer d'autres, optant ainsi tantôt pour la torpeur

de la plante, tantôt pour l'instinct de l'animal et en fin de compte pour l'intelligence de l'homme ?[8]

Dès lors que Bergson admet une diversité de tendances préexistant à l'action libre qui actualise une d'elles de préférence à l'autre, force est bien d'admettre *une possibilité* qui précède l'acte, bien que l'esprit n'arrive à concevoir *les différents possibles* qu'après coup, en imaginant ce qui n'a pas été et en le concevant comme ayant pu être. Ou bien, si cette possibilité est pure illusion, ne devrons-nous pas nier, non seulement les *idées* platoniciennes, mais aussi — paradoxe déconcertant — la puissance aristotélicienne, puisque rien ne serait alors réel que ce qui existe en *acte ?* Nous sera-t-il donc interdit de penser que le chêne existe en puissance dans le gland, l'homme en puissance dans l'enfant et ainsi des autres ou que le cours de l'histoire aurait pu être autre chose que ce qu'il a été ?

La difficulté où Bergson se trouve d'admettre que le possible est antérieur au réel ou, si l'on préfère, le refus qu'il en fait, ne viennent-ils pas, au fond, de ce qu'il envisage la virtualité d'une chose comme enveloppant tout ce que l'expérience nous révèle d'elle une fois qu'elle a passé à l'acte, mais en faisant résider cette virtualité dans la volonté même, à l'exclusion de toute représentation ? Si je comprends bien Bergson, ce qu'il se refuse à faire, c'est d'intellectualiser, en le transformant en *représentation* ce qui est en soi irreprésentable, parce qu'il est uniquement du domaine du *vécu.* La virtualité n'est pas la même chose, pour lui, que la préexistence de la chose à l'état d'idée. Du gland qui est un chêne en puissance, on ne peut pas dire que l'idée du chêne qu'il sera plus tard lui est présente ou qu'elle est présente à une force qui agit en lui et détermine sa croissance.

Malgré tout, une difficulté subsiste et l'on a sujet de se demander si la thèse que Bergson soutient dans *La pensée et le mouvant* n'est pas en contradiction avec celle de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ? La possibilité d'un acte libre n'enveloppe-t-elle pas autre chose encore que ce qui sera réalisé effectivement, à savoir ce qui aurait

8. *Matière et mémoire*, chap. II, notamment p. 136 : « Virtuel, ce souvenir ne peut devenir actuel que par la perception qui l'attire ». *Evolution créatrice*, p. 105, 107-109, 146, 147, etc...

pu se réaliser et ne l'a point fait ? S'il en allait autrement, il n'y aurait pas de liberté concevable.

L'avenir est imprévisible, nous dit Bergson, parce que *rien n'est donné* d'avance : *tout est créé.* Mais comment l'avenir peut-il être contingent si le possible et le réel s'identifient ? Comment aurions-nous le droit d'affirmer que le monde aurait pu être autre chose qu'il est ? Une telle assertion n'implique-t-elle point, en effet, que le possible est antérieur au réel et qu'il y a davantage dans le réel que dans le possible ?

Peut-être Bergson nous répondrait-il que le problème soulevé par nous est un pseudo-problème, du même ordre que ceux qui consistent à se demander pourquoi l'on existe, pourquoi l'univers existe, pourquoi il existe quelque chose plutôt que rien ? Il n'y a pas, d'après lui, à se demander ce que le monde aurait pu être ou ne pas être, mais à constater ce qu'il est [9]. Sous ce rapport, Bergson peut être rapproché de Spinoza et dit, comme celui-ci, « ivre de l'être ».

En quoi dès lors en diffère-t-il touchant l'identification du possible et du réel ? En ce que Spinoza est intellectualiste, pourrait-on dire, tandis que Bergson est volontariste, en ce que Spinoza se tient le plus possible sur le plan de la *représentation,* Bergson sur celui du *vécu.* « En somme, m'écrit à ce sujet François d'Hautefeuille, entre les deux thèses de Spinoza et de Bergson, il y a tout l'intervalle qui sépare *l'essentialisme* de *l'existentialisme.* Du point de vue entièrement intellectualiste de Spinoza, le monde des essences se suffit à lui-même : il n'est pas besoin d'une force extérieure (action, liberté) qui ferait passer quelques-unes de ces essences à l'existence. Pour Bergson, comme pour l'existentialisme, au contraire, ces essences ne sont rien : l'action crée les existants et du même coup les essences qui ne sont que l'ombre, projetée par notre imagination dans le passé, de ces existants. » D'après Spinoza, « tout ce qui existe est la conséquence inévitable de causes elles-mêmes rigoureusement nécessaires, si bien que ce qui n'est pas ne pouvait absolument pas être. Le non-réel était strictement impossible. D'après Bergson, l'acte créateur, en réalisant la chose, réalise *ipso facto* ses conditions. Il

9. *Evolution créatrice,* p. 298-299, 301.

la rend possible en même temps qu'il la crée. Avant ce coup d'Etat de la liberté, elle ne l'était pas. »

Fort bien, dirai-je. Mais dans ces conditions le « non-réel » n'est-il pas impossible chez Bergson aussi bien que chez Spinoza ? Du point de vue de la stricte logique, dire que les événements qui constituent l'histoire du monde ou l'évolution des êtres vivants sont contingents, c'est dire que le cours des choses eût pu être différent de ce qu'il est ; dire qu'un acte est libre, c'est dire qu'il eût pu ne pas se produire ou qu'une autre manière d'agir eût été possible. Et dès lors le possible ne se confond pas avec le réel.

Mais cette stricte logique, précisément, n'est pas le fait de Bergson et son attitude à cet égard est quelque chose de proprement bergsonien. Esprit subtil, s'il en fût, il a sa manière à lui d'esquiver les difficultés qu'une argumentation logique lui oppose. A Victor Brochard qui, argumentant en logicien, ramenait l'association par ressemblance à l'association par contiguité, pour la raison que la ressemblance est un rapport établi après coup entre des choses qui doivent d'abord nous être données ensemble, Bergson se borne à répondre qu'il existe antérieurement à la ressemblance constatée par l'esprit « une ressemblance répandue pour ainsi dire à la surface des choses »[10]. Aux arguments de Berkeley que David Hume, en dépit du scepticisme qu'il professe, juge irréfutables[11], il échappe en soutenant que la perception peut exister sans être perçue, comme phénomène psychologique inconscient[12]. Rappelons-nous enfin la manière dont il parle de l'*Ethique* de Spinoza quand il discerne « sous le formidable attirail des phénomènes, avec l'enchevêtrement des définitions, corollaires et scolies... quelque chose de subtil, de très léger, de presque aérien... l'intuition qui fut celle de Spinoza... l'idée que la *conversion* des alexandrins, quand elle s'approfondit, ne fait plus qu'un avec leur *procession* et que lorsque l'homme, sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord les deux mouvements

10. *Matière et mémoire*, p. 90.

11. Sauf à ajouter, d'ailleurs, que malgré leur force, ils « n'emportent point la conviction ».

12. *Matière et mémoire*, p. 152-161.

d'aller et de retour, l'expérience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire, par une brusque suppression du Temps, que le retour soit un aller »[13].

Qu'on donne tort ou raison à Bergson en ce qui touche l'identification du possible au réel, il n'y a pas lieu de s'étonner outre mesure qu'il refuse de se placer au point de vue de la logique pure, puisqu'il tient « notre logique habituelle » pour « une logique de rétrospection » qui « ne peut pas ne pas rejeter dans le passé, à l'état de possibilités ou de virtualités, les réalités actuelles » et qui « repousse dans le passé, sous forme de possibles, ce qui surgit de réalité dans le présent,... parce qu'elle ne veut pas admettre que rien surgisse, que quelque chose se crée, que le temps soit efficace[14].

*André JOUSSAIN*

13. *La pensée et le mouvant*, p. 142-143.
14. *La pensée et le mouvant*, p. 26-27.

# HEGEL ET LE MARXISME

(*fin*)

## III

## LE POINT DE VUE STALINIEN SUR LE RAPPORT ENTRE MARX ET HEGEL ET L'HETERODOXIE DE LUKACS ET DE BLOCH

### I

### Le stalinisme et Hegel

Depuis les années vingt, alors que sous l'influence dominante de Staline le léninisme devenait une philosophie obligatoire pour tous les communistes, la « déviation de gauche » est taxée de danger grave pour la conservation de la doctrine dans sa pureté ; dans l'intérêt intensif accordé — spécialement parmi les marxistes allemands — à Hegel, on soupçonne des tendances déviationnistes de gauche. En 1931 Mitin proclamait, par ordre de Staline, la « guerre sur les deux fronts » contre les mécanicistes de droite et contre les « idéalistes menchéviques » de gauche [27] (les hégéliens) ; cela a conduit par la suite les idéologues officiels du Parti à une attitude de plus en plus réservée à l'égard de Hegel. Pour autant que l'on pouvait encore en parler, on se contentait de répéter des décla-

27. Cf. MITIN, sur les résultats de la discussion philosophique dans *Unter dem Banner des Marxismus* (Sous la bannière du marxisme), V. Jg, (1931),

rations approuvées des « classiques » Lénine et Staline, ou on traitait des catégories dialectiques de la Logique hégélienne d'une manière totalement abstraite. Comme les écrits de jeunesse de Marx étaient considérés comme des travaux « non encore marxistes », il n'était guère possible d'y chercher beaucoup d'indications sur les véritables connexions, non pas seulement biographiques, mais touchant aussi au contenu, qui existent entre la pensée de Hegel et celle de Karl Marx [28].

Il est important, pour comprendre les combats dont je vais parler plus loin, d'indiquer brièvement le rapport de Staline et du stalinisme à la philosophie hégélienne. La position propre à Staline en face de Hegel apparaît déjà clairement dans sa première expression idéologique (dans l'écrit *Anarchismus oder Sozialismus* — Anarchisme ou Socialisme — 1906/1907, Œuvres, traduction allemande, Berlin 1950, volume I, p. 257-323).

p. 171-213, spécialement III. *Der menschewistisch geprägte Idealismus der Deborinschen Gruppe* (L'idéalisme d'allure menchévique du groupe de Deborine), p. 193-207 et IV. *Die Aufgaben des Zweifrontenkampfes in der Philosophie,* (Les tâches de la lutte sur deux fronts en philosophie), p. 207-213.

28. L'interprétation du marxisme à partir des ouvrages de jeunesse a été spécialement stimulée par la publication du manuscrit de Paris *Nationalökonomie und Philosophie* (Economie politique et philosophie). Une partie en a été publiée pour la première fois en 1931 dans la revue allemande *Unter dem Banner des Marxismus,* p. 256-275, *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt* (Critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie en général); un an plus tard le fragment parut également dans l'édition complète de Marx et de Engels (première division, vol. 3) et dans une sélection des travaux de Marx publiée par l'édition Kröner (Landshut-Meyer). En 1923 Lukács et Korsch avaient dû s'appuyer uniquement sur l'édition insuffisante des écrits posthumes par Mehring qui contenait aussi un grand nombre d'écrits de jeunesse imprimés. Il ne faut pas oublier que bien des ouvrages de jeunesse de Marx étaient toujours accessibles dans les grandes bibliothèques (par exemple *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* — Critique de la Philosophie du droit de Hegel — Introduction, 1843 et *Zur Judenfrage* — *Le Problème juif,* 1843 — dans les *Deutsch-französiche Jahrbücher ; Das Elend der Philosophie* — La misère de la philosophie — 1847 — et *Die heilige Familie* — La sainte Famille — 1845 — dans des éditions séparées). Tandis que dans le monde occidental l'intérêt se portait de plus en plus sur ses écrits de jeunesse, l'orthodoxie du Parti soviétique les minimisait comme étant des péchés de jeunesse pré-scientifiques de Marx. Ils ouvrirent une voie pour une compréhension plus profonde des œuvres postérieures de Marx, Dans son article cité plus loin des *Temps Modernes,* Henri Lefèbvre a montré combien, dans le cercle communiste français (après 1945) la discussion du marxisme se rapportant aux écrits de jeunesse récemment découverts a été féconde, et combien la situation s'est ensuite transformée sous l'influence de l'idéologie soviétique de Staline et de Shdanov et de la « science soviétique ».

Il est surprenant que Staline qui tenait alors Hegel pour un philosophe complètement *réactionnaire*, et voyait en lui, avec les anarchistes, un « philosophe de la Restauration », reconnaissait cependant à sa méthode dialectique la valeur d'une découverte scientifique et révolutionnaire. Qu'il y ait ainsi un fossé entre une position fondamentale réactionnaire et une connaissance progressiste, il l'explique en indiquant le nombre de savants qui à la fois n'ont pas été des révolutionnaires et auxquels on doit cependant des idées scientifiques très importantes :

> Mayer et Helmholtz n'étaient pas des révolutionnaires, mais leurs découvertes dans le domaine de la physique sont devenues un fondement de la science. Lamarck et Darwin n'étaient pas des révolutionnaires, mais leur méthode évolutionniste a placé la science biologique sur ses pieds... Pourquoi ne pas reconnaître le fait que Hegel, malgré son conservatisme, a réussi à produire la méthode scientifique appelée dialectique ? (*l.c.*, p. 265).

Cette déclaration montre clairement que la différence de principes entre la connaissance scientifique et la connaissance philosophico-historique a échappé complètement à Staline, que, pour lui, la méthode dialectique marxiste est une « méthode scientifique » comme n'importe quelle autre, que, tout comme les méthodes des sciences naturelles, elle est extérieure à son contenu et à la personne du chercheur [29]. Son appréciation de Hegel est non-historique et naturellement n'est pas non plus « marxiste » au sens où Marx cherchait à « situer » sociologiquement les idéologies. Wolfgang Harich a justement montré contre Staline que la naissance de la méthode dialectique de Hegel (que l'on pense seulement à la catégorie du bond qualitatif) est précisément liée à sa défense des conquêtes historiques de la Révolution française (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4. Jg., cahier 5 (retiré du commerce), p. 561). Que Staline ait considéré Hegel comme le philosophe de la réaction prussienne, cela tient, d'une part à l'insuffisance de ses connaissances ; d'autre part, à

29. Cf. ma conférence *Der Wissenschaftsanspruch des dialektischen Materialismus*. — La prétention scientifique du matérialisme dialectique — dans *Christen oder Bolchewisten*, Stuttgart 1957, Kröner-verlag, Je ne tiendrais plus maintenant la position de Rickert et de Windelband que j'y défendais.

l'identification que l'on trouve déjà chez Engels entre les sciences de la nature et les sciences sociales, identification qui lui permettait de placer sur le même plan Marx et Darwin.

Déjà, en 1906, Staline voyait donc dans Hegel un réactionnaire ; cette condamnation se trouva renforcée pendant la deuxième guerre mondiale pour des raisons de propagande compréhensibles et a trouvé son écho dans une indication de Staline en 1941 comme dans une notice de la Grande Encyclopédie soviétique. On y lit :

> Le combat contre le matérialisme a trouvé son expression la plus vigoureuse dans les œuvres de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel ; leur philosophie a incarné la réaction de l'aristocratie en face de la révolution bourgeoise française et du matérialisme bourgeois français du dix-huitième siècle. Les philosophes allemands avant et après 1800 ont exprimé la crainte et la haine que ressentaient la noblesse allemande et la bourgeoisie faible et lâche à son service envers le bouleversement révolutionnaire de l'ordre féodal en France (*Grosse Sowjetenz. Reihe Länder der Erde I. Deutschland* — Grande Encyclopédie soviétique. Série Les pays du monde I, Allemagne — Berlin 1953, p. 277).

Une deuxième caractéristique de la conception stalinienne est que non seulement il imagine une rupture radicale du développement historique entre Hegel, d'une part, et entre Marx et Engels, d'autre part, mais aussi qu'il a transformé cette rupture en un *fossé* infranchissable. C'est pourquoi l'interprète idéologique de Staline dans ses dernières années, A. Shdanov, affirmait en juin 1947 dans sa critique du livre *Geschichte der westeuropäischen Philosophie* (Histoire de la philosophie européenne occidentale) d'Alexandrov : « Marx et Engels ont créé une nouvelle philosophie qui se distingue qualitativement de tous les systèmes précédents » [30]. Il voit cette différence essentielle non pas en ce que Marx croyait avoir trouvé dans le prolétariat et dans sa « praxis révolutionnaire » le point de départ d'une « réalisation » de la philosophie, mais dans la « transformation de la philosophie en une science ».

30. A. SHDANOV, *Uber Kunst und Wissenschaft* (Sur l'art et la science), Berlin 1951, p. 84 (publié d'abord en russe dans les *Voprosi Filosofii* — Questions philosophiques, année 1947, cahier 1).

Le marxisme devient ainsi quelque chose d'analogue au positivisme de Comte. Que le stalinisme soit ici dans la tradition de Engels, c'est ce que prouve une citation de l'écrit de Engels *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Ludwig Feuerbach et le déclin de la philosophie allemande classique) que Shdanov apporte à ce propos. Quand on a compris la vanité des efforts des philosophes pour atteindre une vérité absolue embrassant tout, alors, pense Engels,

> on ne s'occupe plus de la « vérité absolue » inaccessible par cette méthode pour chaque individu, et on va à la recherche des vérités relatives accessibles par la méthode des sciences positives et de la connexion de leurs résultats grâce à la pensée dialectique [31].

Marx avait cru pouvoir, dans le domaine (il est vrai limité, mais central pour les hommes) de la réalité sociale historique, « résoudre l'énigme » et rendre parfaitement clair la substance du devenir historique ; ici la science positive remplace les « fantaisies » des philosophes. La philosophie est « supprimée » sans avoir été auparavant, comme Marx le demandait, « réalisée ». Or on sait que la réalisation de la philosophie signifiait la libération concrète de l'homme concret par opposition à la libération formelle et abstraite du citoyen spiritualiste dans la démocratie bourgeoise comme dans la philosophie de l'Etat hégélienne. Mais ce n'est pas par hasard que, dans l'idéologie du léninisme-stalinisme, cette réalisation n'a plus de place.

En effet, tandis que, d'une part, Hegel est condamné comme réactionnaire et que son système est déclaré totalement surpassé, d'autre part, la *praxis* de l'époque stalinienne se rapproche toujours plus de l'idéal politique d'un Hegel interprété de façon conservatrice. C'est sans doute parce qu'on se rapprochait *en fait* (inconsciemment) de Hegel que, en même temps on a affirmé d'autant plus s'en écarter. Ce mouvement de rapprochement vers l'hégélianisme est visible en deux domaines : la *théorie* s'éloigne de plus en plus du mouvement pratique réel et elle se transforme en un *système* philosophique universel et abs-

31. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klass. dt. Philosophie* (L. Feuerbach et le déclin de la philosophie allemande) (1888), dans *Marx-Engels, écrits choisis*, Berlin 1953, Bd II, p. 340.

trait, qui doit avoir pour fondement une vue d'ensemble systématique des catégories générales. Certes, dans ce système, le concept hégélien de l'esprit est remplacé par celui de la matière, mais pareil échange du concept fondamental ne peut pas modifier beaucoup un système dialectique. Si on y regarde de près, la formule célèbre « remettre sur ses pieds » l'hégélianisme ne signifiait alors plus qu'un changement de mots. Déjà en 1931 Karl Korsch a ainsi esquissé cette connexion : Lénine veut

> comme marxiste demeurer aussi hégélien. Il se représente que le passage de la dialectique idéaliste hégélienne au matérialisme dialectique de Marx et de Engels ne consiste en fait qu'à remplacer la conception du monde idéaliste qui est à la base de cette méthode dialectique chez Hegel par une autre conception philosophique du monde non plus idéaliste mais matérialiste, et il ne semble pas se douter qu'un pareil renversement matérialiste de la philosophie hégélienne ne peut tout au plus qu'introduire une modification terminologique consistant à appeler l'absolu non plus esprit mais matière (*Marxismus und Philosophie,* 2e éd., 1931, p. 34 sq.).

Cette affirmation faite à propos de Lénine vaut indubitablement bien plus encore du stalinisme. Si le fait de détacher la théorie de la « praxis révolutionnaire » (qui en fait ne se trouve plus dans la forme conçue par Marx) et de la transformer en un système contemplatif total marquait déjà un rapprochement avec Hegel, l'hégélianisation, dans le domaine de la politique, était en fait beaucoup plus étendue et plus étonnante. L'état soviétique sous Staline prétendait au fond, avec beaucoup plus d'insistance que l'Etat de Hegel, être la « divinité se manifestant », l' « Absolu » terrestre. La « liberté » qu'il promettait à ses citoyens n'était aucunement plus « concrète » ni plus réelle que celle d'un hégélianisme conçu d'une manière extrêmement conservatrice (et mutilé). Comme chez Hegel, elle consistait en la permission accordée à tous les citoyens de s'identifier avec la volonté (supposée rationnelle) du gouvernement (et de la direction du Parti). La théorie de la démocratie soviétique qui affirme une concordance totale des intérêts et de la volonté entre, d'une part, la direction de l'Etat et du Parti et, d'autre part, la « population laborieuse » est totalement reprise de la Philosophie du Droit hégélienne, même si, semble-t-il, ses auteurs

ne s'en doutaient pas. Il reste cependant cette différence considérable que, dans cette affirmation, Hegel désignait un Etat idéalisé dont il n'était pas le chef tandis que, dans le cas de Staline, c'est celui-là même qui est à la tête de l'Etat qui formule cette théorie si avantageuse pour lui (et qui parallèlement interdit toute critique de cette théorie).

Le marxiste et ex-communiste Henri Lefèbvre a attiré dernièrement l'attention sur ce phénomène remarquable que le stalinisme, précisément au moment où il condamnait Hegel (et avec lui le jeune Marx encore « hégélien »), était de fait plus hégélien que tous les « déviationnistes de gauche ». Dans un article sur *Le marxisme et la pensée française* composé pour la revue polonaise *Tworczosc* il écrit :

> En fait, la sphère de l'Etat, et Staline comme dirigeant d'Etat et le Parti conçu comme organisme d'Etat, s'érigeait ainsi en critère du vrai. Il s'érigeait en analogue de l'Idée hégélienne : but, terme, sens de l'histoire, dominant sans contradiction interne l'enchaînement historique des contradictions. En devenant philosophie absolue de l'Etat, et idéologie d'Etat, le marxisme s'aplatissait jusqu'à l'hégélianisme. Et cela — ô ironie (de l'histoire) — au moment même où on rejetait l'hégélianisme dans les poubelles de l'histoire (cité d'après *Temps modernes* 1957, juillet-août, p. 126-127).

Lefèbvre fait remonter ce « cryptohégélianisme de Staline » à la thèse sur le « retard de la conscience » par rapport à l'être social, thèse qui a aussi été déjà formulée par le *jeune* Staline. En effet, si la conscience de tous les citoyens ordinaires reste en arrière, la vérité doit leur venir d'une *sphère située au-delà d'eux* qui, dans le cas de Staline (et de Hegel), est la sphère de l'Etat ou des fonctionnaires de l'Etat (ou bien des fonctionnaires du Parti) qui sont doués du privilège de prévoir et de savoir à l'avance. Cette thèse stalinienne remonte elle-même à une thèse de Kautsky et de Lénine, dont Korsch avait déjà reconnu la portée théorique. Dès 1901, Kautsky avait, en effet, soutenu que le prolétariat ne peut pas de lui-même atteindre à la « conscience socialiste », que « la conscience socialiste... entre du dehors dans la lutte des classes », « n'est pas un produit naturel de cette lutte des classes » (*Neue Zeit*, XX, 1, p. 68 sq.).

Dans son écrit de 1902 *Que faire*, Lénine s'est rangé à cette manière de voir et en a déduit la nécessité d'une organisation du Parti distincte de la masse du prolétariat. Pour Kautsky et Lénine la lutte des classes et la conscience socialiste sont deux développements qui courent parallèlement l'un à l'autre mais qui ne sont pas liés immédiatement ; ils affirment aussi que la conscience du prolétariat attachée à l'immédiateté reste nécessairement en arrière. Au contraire, pour Karl Marx, la théorie qu'il a développée a encore un rapport plus direct au processus réel de la révolution sociale ; elle est « l'*expression* universelle du mouvement progressif de l'histoire réelle ». A partir de la thèse affirmant l'incapacité congénitale du prolétariat d'arriver à la conscience socialiste s'il n'est pas guidé et conduit par des révolutionnaires professionnels formés à l'école du marxisme, s'est développée la doctrine que le Parti protège et conserve la véritable conscience de classe et finalement la théorie que l'Etat soviétique socialiste possède seul la vérité historique.

Or, dans la mesure où le regard se détournait de la réalisation concrète de l'homme et de la « praxis révolutionnaire », on parlait d'autant plus de concrétion, et on affirmait d'autant plus le « caractère matérialiste » de la conception du monde marxiste-léniniste.

C'est dans ces circonstances que parurent en 1948 et en 1951 deux exposés importants de Hegel dus à la plume de philosophes marxistes éminents, Georg Lukács et Ernst Bloch. Tous les deux contredisaient implicitement le dogme stalinien sur le caractère absolument réactionnaire de Hegel, et rapprochaient à nouveau Hegel et Marx. Tandis que, dans l'Allemagne de l'Est, Fritz Behrens et Wolfgang Harich se ralliaient avec enthousiasme à la position de Lukács et de Bloch et s'efforçaient de la développer par leurs propres travaux historiques, l'orthodoxie du Parti s'opposa avec une violence croissante à ces deux auteurs qu'on qualifia de déviationnistes hégélianisants de gauche. Lorsque se produisit le soulèvement d'octobre en Hongrie, la conduite de Georg Lukács permit aux idéologues les plus intransigeants du Parti Socialiste Unifié Allemand de le condamner finalement.

Avant d'en venir à la polémique dont ils furent l'objet examinons brièvement leurs œuvres.

## II

### Hegel selon Lukâcs et Bloch

a) **Georg Lukâcs, Der junge Hegel, über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie** (Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie) [32].

Le Lukács qui, en les années 30, pendant son exil soviétique, écrivit son livre sur Hegel, n'est plus celui de 1923. Sur presque tous les points, il a rétracté son « œuvre de jeunesse » et il a juré fidélité à la doctrine philosophique de Engels et de Lénine. Mais, malgré tout, il ne peut pas nier qu'il est un grand connaisseur de l'histoire de la philosophie et de l'histoire générale de l'esprit et qu'il peut manier de façon plus subtile une méthode dont les staliniens affirment qu'elle est la clef universelle de toutes les sciences. Ainsi a-t-il écrit un livre plein de valeur et d'intérêt.

Lukács s'occupe à situer historiquement Hegel et à expliquer selon le marxisme l'origine de sa pensée dont il examine les premières formulations jusqu'à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il veut ainsi montrer concrètement

> quelle part les contradictions réelles de la société capitaliste ont eu à la forme la plus haute de la philosophie bourgeoise, à la dialectique idéaliste de Hegel

et expliquer

> comment le reflet idéologique de ces contradictions dans l'éconmie classique de l'Angleterre et l'explosion réelle de ces contradictions dans la Révolution française ont influencé la naissance et le développement de la dialectique ; quelles conséquences diverses — en bien comme en mal — a eu le fait que ces événements, réels ou idéologiques, français et anglais, se sont réunis dans la tête d'un fils d'un pays économiquement et socialement arriéré, l'Allemagne, pour constituer la méthode dialectique et le système idéaliste (p. 714).

32. Première édition : Zurich-Vienne 1948, reproduction autorisée en DDR, Berlin 1954. Je cite la première édition. Cf. aussi les deux recensions de Lukács : la mienne dans le *Philos. Literaturanzeiger*, II. Jg, Heft 2 (1950) et Hermann LÜBBE, *Zur marxistischen Auslegung Hegels* (l'interprétation marxiste de Hegel) — qui rend compte aussi du livre d'Ernst BLOCH, *Subjekt-Objekt*, dans la *Philosophische Rundschau*, 2. Jg., Heft 1/2 (1954-55), p. 38-60

On voit que Lukács s'oppose déjà fondamentalement à la thèse du caractère réactionnaire et antirévolutionnaire de la philosophie hégélienne. Bien que sa conception s'oppose en premier lieu aux exposés « bourgeois » partiaux qui représentent Hegel comme un « mystique » et un « irrationaliste » (Glockner), il détruit en même temps la légende stalinienne du Hegel notoirement réactionnaire.

Lukács distingue dans la pensée de Hegel une première période républicaine dont l' « utopisme hellénique » peut être comparé immédiatement avec certains phénomènes de la Révolution française ; le centre de son interprétation concerne cependant ce qu'on appelle la « crise de Francfort » qui permit à Hegel de se dégager de son utopisme et de trouver un rapport positif à son temps. A l'opposé de ceux qui expliquent cette période par des références théologiques, Lukács y voit une conséquence de l'attitude que prend Hegel en face de l'avènement de la société bourgeoise, société qu'il avait déjà étudiée dans les ouvrages des économistes anglais. A Francfort Hegel aurait ressenti le besoin de se donner, à l'intérieur de la société bourgeoise, une situation répondant à ses capacités et de projeter le rôle qu'il devait remplir dans cette société. La ruine de ses espérances révolutionnaires utopiques y avait eu une part décisive et l'aurait forcé à trouver une attitude plus positive en face de la société bourgeoise de son temps. Si le jeune Hegel (avant 1800 quand il vint à Francfort) était un critique et un utopiste de mentalité révolutionnaire ou tout au moins réformiste, c'est dans la période de Francfort que s'enracine son acceptation *réaliste* (et aussi quiétiste) de la réalité.

Mais il fallait comprendre dans son essence cette réalité de la société bourgeoise ; Hegel y fut aidé par l'étude de l'économie politique. Rosenkranz, le biographe de Hegel, rapporte qu'il avait composé alors un « commentaire par manière de gloses » à la traduction allemande de l'Economie Politique de Stewart dans lequel se trouvaient « beaucoup d'intuitions profondes sur la politique et l'histoire » et dans lequel « Hegel, avec un noble pathos et une multitude d'exemples intéressants, combattait ce qui y était mort, en s'efforçant de sauver l'âme de l'homme au milieu de la concurrence et dans le mécanisme du travail comme dans celui du commerce ». La pensée de Hegel, bien qu'elle se soit rapprochée de la réalité, ne perdait donc

pas totalement son caractère humaniste. Selon Lukács, c'est précisément de la *tension* entre la réalité inhumaine de la société capitaliste d'une part, réalité analysée jusqu'en ses détails, et l'image humaniste de l'homme d'autre part, qu'est née la dialectique.

Lukács montre en détail comment la pensée dialectique vient du concept hégélien de la « positivité » et du changement progressif de la valeur attribuée par le philosophe à ce concept. Pour le jeune Hegel (1795) la religion positive dominante, le christianisme, est une force qu'il faut combattre parce qu'elle est l'ennemi de la vie, qu'elle s'y oppose et qu'elle l'écrase. Elle est généralement l'alliée du despotisme des princes et elle n'a rien à voir avec les besoins réels, de l'âme et du corps, du peuple. A l'opposé, la « religion populaire » antique, en laquelle s'est exprimée joyeusement et librement une communauté libre, apparaît comme l'idéal. L'attitude de Hegel envers la religion positive et la réalité politique de son temps consiste en général à tout rejeter ; il y oppose par principe et rigidement ces images de l'activité libre de l'homme (p. 110 sq.). En conséquence, pour surmonter la séparation néfaste entre l'homme et la communauté dans le monde capitaliste, il ne compte que sur un retour à l'immédiateté antique, à l'unité naïve du citoyen et de la cité.

Mais peu à peu se développe chez Hegel une attitude affirmative en face de la « positivité » ; celle-ci certes conserve « immédiatement sa forme positive morte ; mais elle montre (maintenant) aussi qu'elle est le produit nécessaire de l'activité sociale des hommes eux-mêmes » (p. 247). Résoudre la contradiction entre la « vie » (de l'activité libre, communautaire et politique) et ces formes devenues positives, tel est le problème central de la philosophie hégélienne de l'Etat et de l'Histoire. Le caractère historique que reçoit le concept de positivité, la transformation de ce concept, dépendent beaucoup du concept de travail dont les économistes anglais ont souligné l'importance. Tout ce qui est apparamment figé, fixé et même mort, Hegel le reconnaît maintenant comme un produit de la société.

Hegel commence à comprendre que le développement de l'Occident depuis la décadence de la communauté politique antique n'a pas été un simple déclin et que le Moyen Age n'a pas été simplement une période de décadence. Ainsi l'antiquité perd son caractère de norme et est historiquement relativisée. Les institutions (l'Eglise, l'Etat) sont com-

prises non plus comme des formes qui sont d'avance « positives », hostiles à la vie, mais comme des formes qui ne deviennent progressivement positives que lorsque les besoins sociaux auxquels elles doivent leur formation, n'existent plus et que d'autres besoins sociaux sont nés pour lesquels ces « formes devenues positives » constituent un obstacle.

Ce processus par lequel le concept de positivité devient historique trouve son achèvement dans la signification, si profondément fondée dans la réalité, que Hegel donne aux termes de « *Entäusserung* » (extériorisation, dessaisissement) et « *Entfremdung* » (aliénation) qu'il employait depuis les Ecrits de Iéna de 1805/1806. Lukács distingue trois degrés dans le concept hégélien de l' « *Entäusserung* » :

1. L'*Entäusserung* général qui est lié à chaque activité économique (technique) et sociale.

2. La forme spécifiquement capitaliste de l'*Entäusserung* (l'*Entfremdung*, l'aliénation) que Marx a décrite plus tard comme *Verdinglichung* (chosification) et « fétichisme » (cf. dans le *Kapital* les développements sur le caractère de fétiche de la marchandise).

3. Une large généralisation philosophique en vertu de laquelle ce concept est identifié avec la choséité ou l'objectivité en général. Cette généralisation est rendue possible par le caractère spéculatif du système total, en lequel la nature apparaît comme *Entäusserung* (extériorisation, dessaisissement) du Logos éternel, Logos qui revient à soi dans la conscience des hommes en sorte que le but nécessaire de tout développement et de toute libération progressive consiste à penser l'objectivité et à la supprimer (*Aufheben* — à la fois sublimer, conserver) dans la conscience.

Ce troisième degré, suprême et « mystifié » du concept d'*Entäusserung* sert à Hegel à « supprimer » (*aufheben*) de façon (purement) idéelle, les contradictions insurmontables dans les sphères inférieures (et plus réelles) de l'être. En tant que réaliste, Hegel dans le domaine de la réalité historique sociale, ne connaît pas d'utopie ; mais en même temps parce qu'il ne regarde pas au-delà de l' « horizon du capitalisme » et ne peut donc pas en surmonter réellement et pratiquement les contradictions réelles, il développe l' « utopie philosophique d'une reprise de l'*Entäusserung* dans le sujet, de la transformation de la substance dans le sujet » (p. 426).

Cette « distorsion idéologique » est la « faiblesse » de Hegel, cependant elle est aussi sa force : seule, la transcendante utopie philosophique permet le réalisme conséquent « au-dessous » de cette réconciliation suprême dans un au-delà et en même temps elle dispense Hegel de toute critique moralisante et impuissante (comme celle qui caractérisera plus tard les hégéliens de gauche jusqu'à Max Stirner). Le réalisme de Hegel, qui souvent est franchement cynique, tel qu'il s'exprime par exemple dans l'aphorisme « les fabriques, les manufactures fondent précisément leur existence sur la misère d'une classe » (*Jenenser Realphilosophie*, vol. II, p. 232) répond à la franchise sans pitié avec laquelle un David Ricardo a dépeint les conséquences de l'industrialisme anglais à ses débuts. Par là la philosophie de Hegel montre qu'elle est, comme Marx l'a dit, l'unique phénomène allemand qui va de pair avec les événements les plus avancés de l'Angleterre et de la France bourgeoises.

De tout cela résulte un portrait du jeune Hegel qui ressemble étonnamment à l'évolution du jeune Marx ; ces traits communs confirment aussi indirectement, dans une certaine mesure, l'interprétation hégélianisante de Marx que Lukács a donnée dans les années vingt. Non seulement accorde-t-il à Hegel le mérite d'avoir connu les contradictions internes de la société capitaliste bourgeoise ascendante, mais il reconnaît aussi qu'il a montré (indirectement) que ces contradictions ne pouvaient pas être résolues *à l'intérieur* de cette société. De même que chez Hegel les antagonismes de la société bourgeoise réelle la poussent à se dépasser pour produire un royaume purement spirituel dans lequel ces antagonismes sont surmontés de façon seulement spirituelle, ainsi, dans la réalité, cette société se dépasse elle-même sous sa propre poussée en produisant le prolétariat qui devient le sujet *réel* dans lequel ces contradictions sont surmontées concrètement. Le passage de Hegel à Marx est compris comme la voie de cette *réalisation* qui seule peut véritablement « supprimer » (sublimer et conserver) la philosophie [33].

33. Voici une déclaration significative de D. Bergner et de W. Jahn : « En disant que le prolétariat ne peut pas se supprimer sans réaliser la philosophie, Marx entend que la classe prolétarienne supprime par son action révolutionnaire la société bourgeoise parce que cette classe a reconnu que l'établissement de la société communiste est historiquement nécessaire. En d'autres termes : la théorie philosophique au sens d'une connaissance adéquate des lois de l'Histoire *se réa-*

Le Hegel de Lukács est un homme de progrès, des « Lumières » et un bourgeois. La « misère allemande » n'agit sur lui que dans la mesure où elle empêche la création d'une utopie concrète ici-bas et où elle favorise le projet d'une utopie panthéistique spiritualiste. C'est précisément le renoncement à une utopie d'ici-bas qui a permis le « grandiose réalisme » de Hegel.

b) Ernst Bloch, **Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel** (Sujet-Objet, notes explicatives sur Hegel) [34].

Lukács s'est efforcé d'expliquer la naissance de la philosophie hégélienne à la lumière du matérialisme historique et de réfuter en même temps les interprètes qui ont fait de Hegel un mystique et un romantique. Ernst Bloch poursuit un but différent et qui, d'une certaine façon, est opposé : il désire vivifier et approfondir le matérialisme dialectique, qui court toujours le danger de glisser dans le mécanicisme, en renvoyant énergiquement à Hegel et à sa « richesse » qui, selon lui, est loin d'avoir été épuisée.

Tandis que Lukács défend Hegel contre les « diffamations » des fascistes et des staliniens et le rapproche ainsi de Marx, Bloch veut venir au secours du matérialisme dialectique en ramenant à Hegel. Hegel constitue pour lui une précieuse portion de l' « héritage » culturel qu'il s'agit de conserver (*aufheben* — de garder et d'élever à un plan supérieur) dans le matérialisme dialectique. Bloch renonce ainsi à l'explication matérialiste historique, tentée par Lukács, de l'origine de la pensée dialectique hégélienne et il cherche à rendre fécond *immédiatement* pour le matérialisme dialectique tout ce qui est utilisable chez Hegel.

Mais le Hegel de Bloch se distingue aussi essentiellement de celui de Lukács. Il est plus allemand, plus irra-

*lise*, devient une praxis révolutionnaire » (*Der Kreuzzug der ev. Akademien gegen den Marxismus* — La croisade des académies évangéliques contre le marxisme, Berlin 1960, p. 100). Ce que Marx entend dans ce texte par philosophie, il le dit lui-même clairement : c'est une « théorie qui explique que l'homme est l'être suprême de l'homme », c'est donc son humanisme. La réalisation de la philosophie ne signifie donc point l'application pratique de la connaissance de lois historiques, mais l'humanisation du monde ; c'est pour cela seulement que « la suppression du prolétariat » est sa présupposition.

34. Berlin 1955. Cf. les comptes rendus de HH. Holz dans la *Dt. Literaturzeitung*, Jg. 73, p. 518-521 et de Hermann Lübbe, *l.c.* Cf. aussi mon compte rendu dans le *Philos. Literaturanzeiger*, VII. Bd. (1954-55), p. 214-225).

tionaliste et plus plébéien que celui de Lukács à qui Bloch reproche de n'avoir pas distingué avec assez de netteté entre la « mystique progressiste » et le simple obscurantisme. Cette opposition générale entre les deux interprétations se manifeste le plus distinctement dans le traitement de la philosophie de la religion hégélienne.

Lukács s'efforce d'excuser le panthéisme de Hegel en y voyant un athéisme honteux (conditionné et inquiété par la misère allemande) ; Bloch demande que l'on tire Hegel à soi pour sauver ce qui a de la valeur dans la tradition religieuse du christianisme et l'insérer dans la philosophie athée du marxisme. Bloch s'intéresse davantage à la signification de la problématique purement religieuse dans la pensée de Hegel ; on sait qu'il est aussi l'unique auteur marxiste actuel à avoir montré et approuvé la dimension religieuse du marxisme.

Ses *Erläuterungen zu Hegel* ont pour objet le système total. Dégageons-en quelques points caractéristiques. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Bloch distingue trois motifs « d'origine sociale et idéologique » :

1. « le motif du moi révolutionnaire qui vient de la Révolution française » (p. 55) ;

2. « le motif de la production mathématique souveraine du contenu de la connaissance », qui remonte à la tradition de la philosophie moderne depuis Descartes ; et

3. « le motif de l'école historique commençante » (p. 60 sq.) qui primitivement n'a été aucunement réactionnaire mais vient d'une « riposte » à l'alliance de la bureaucratie et du despotisme.

Ces trois séries de motifs s'amalgament de bien des façons dans la Phénoménologie, mais il faut les distinguer dans une analyse approfondie. Le thème essentiel du livre est « la connaissance réelle de soi comme production de l'homme par son travail et son histoire » (p. 95), comme Marx l'a déjà montré.

Dans ce contexte Bloch, comme Lukács, critiquera l'identification hégélienne de l'*Entäusserung* et de l'*Entfremdung* (de l'extériorisation et de l'aliénation) qui a conduit à supprimer spirituellement *toute* objectivité au lieu de liquider réellement l'aliénation capitaliste. Ici Bloch s'attaque davantage à Hegel que ne le fait Lukács et lui reproche pour ainsi dire de n'être pas encore un révolutionnaire prolétarien tandis que Lukács interprète la pensée de Hegel comme conditionnée par son époque et

pense que, dans ces conditions, elle est aussi progressiste qu'il se peut. Ainsi Hegel, lui reproche Bloch, « fait comme si le seul lieu possible de l'être-pour-soi était seulement le sujet (spiritualiste) et non pas le sujet pris ensemble avec le véritable objet, c'est-à-dire dans un monde devenant homogène à l'homme qui vient à soi » (p. 93).

Bloch a conservé, plus sans doute que Lukács, l'idéal inclus comme moment dialectique dans les idées du jeune Marx, idéal d'un homme sain et sauf, arrivé à soi, développé selon toutes ses dimensions dans un monde humanisé. En connexion avec cela il a réclamé expressément une « anthropologie marxiste » ; cette hérésie n'est pas la moindre raison pour laquelle on l'a critiqué et mis à la retraite [35].

Dans des chapitres particuliers, Bloch traite du rapport de Hegel à l'empirisme et de la méthode dialectique. Il y souligne son *opposition* à l'empirisme superficiel anglais et au *positivisme* (et il constate que Marx tient la même position). La foi à la force de la raison humaine est un héritage précieux que le marxisme a reçu d'Aristote, de Thomas, de Leibniz et de Hegel. Comme Hegel, Marx admet des « gradations dans la catégorie de l'être » ; pareillement il attribue aux « tendances de l'évolution historique une réalité supérieure » à celle des « données chosifiées », pensée que, comme nous l'avons vu, Lukács a longuement développée dans *Geschichte und Klassenbe-Wusstsein* (Histoire et conscience de classes) (1923).

Bloch rappelle que la méthode dialectique remonte à une longue série d'ancêtres. Il cite Platon, Proclus, Nicolas de Cusa, Jacques Böhme et Leibniz. A Hegel il reproche de s'être tenu trop rigidement à un schème ternaire même là « où chez lui quatre membres ou plus sont réellement au travail ».

Le passage de la Logique (l'Ontologique) à la Philosophie de la Nature est une vieille croix des interprètes de Hegel. Comment et pourquoi l'Idée qui en soi est parfaite et en repos se décide à passer dans la Nature (*entlässt*

35. Cf. le travail collectif *Ernst Blochs Revision des Marxismus* (La révision du Marxisme par E. Bloch), (Berlin 1957), et la polémique collective de SCHULZ-HORN-GURST-HANDEL-ROCHHAUSEN-WAHL contre le rapport d'Ernst Bloch à l'Académie, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (Différences dans le concept de progrès) (Berlin 1956), dans la *Dt. Ztschr. f. Philosophie*, 5. Jg. 1957, p. 82-90.

*sich zur Natur*), Hegel ne peut pas le faire comprendre et déjà la critique du vieux Schelling a placé ici le doigt sur le point faible du panlogisme hégélien. Or, tandis que dans le système hégélien achevé émergeait une sorte de concept spéculatif de la création, le jeune Hegel, d'après Bloch, tendait visiblement au matérialisme. Dans la Logique de Iéna il écrivait : « Le fondement et l'essence absolus de toutes choses est l'éther ou la matière absolue, ce qui est absolument élastique... » (*Jenenser Logik*, p. 196). En examinant les textes de très près, Bloch recherche ces « expressions cryptomatérialistes » de Hegel pour en jouer contre le système spiritualiste et panthéiste. De cette façon il lui arrive souvent de valoriser précisément ces pages de Hegel que Lukács considérerait comme « irrationalistes » et « réactionnaires ». C'est ainsi qu'il loue Hegel d'avoir qualifié la nature de « Dieu Bacchantique » et souligne sa parenté avec Jacques Böhme.

Bloch aborde aussi la philosophie de la nature hégélienne avec une compréhension sympathique et il en loue la pensée dialectique qualitative en contraste avec la pensée quantitative mécanique de la science de la nature. La « vérité de la nature est son développement historique dialectique jusqu'à l'homme ». Bloch est demeuré fidèle à cette estime pour une considération spéculative de la nature et l'a développée dans sa conférence *Différentiations du concept de progrès*. Il y a réclamé une seconde cosmologie et histoire naturelle interprétée dès le début selon sa signification humaine, ce qui lui a valu d'autres critiques très vives [36]. Bloch est ici simplement d'accord avec lui-même. Si en effet la dialectique doit embrasser toute la réalité et si on doit reconnaître que l'histoire humaine a un sens, cette marche douée de sens doit aussi être projetée « en arrière » dans la nature pour qu'on puisse l'en déduire de façon matérialiste. A partir de la nature *vide de sens* telle qu'elle est l'objet de la recherche scientifique, on ne peut aucunement tirer le sens d'une évolution « progressiste ». Bloch est le seul marxiste qui ait clairement reconnu cela et en ait tiré la conséquence. conséquence il est vrai qui doit conduire à une *philosophie* de la nature, à une explication dialectique du sens

36. Cf. la polémique indiquée plus haut dans la *Dt. Ztschr. f. Philosophie*, 5. Jg. 1957, p. 82-90.

de la nature *à côté* de la science vide de signification. Comme les idéologues soviétiques se préoccupent avant tout d'utiliser l'autorité des *sciences* pour leur idéologie, ils *doivent* en conséquence rejeter la « deuxième » cosmologie de Bloch. L'évolution humaine sur terre, qui n'est arrivée qu'une seule fois et qui est douée de signification, paraît alors inévitablement insérée dans la course *cyclique* vide de sens du devenir cosmique, dont parlait déjà (sans aucune horreur) Friedrich Engels[37] ; ainsi, comme le souligne finalement Ernst Bloch dans une considération d'ordre religieux, le sens du devenir terrestre et humain est aussi supprimé à nouveau. Le monde de l'homme, sa culture n'est qu'un jeu éphémère ; il est condamné à retourner dans la matière morte d'où il est sorti pour, peut-être, reparaître à nouveau, après des périodes immenses, en quelque autre endroit de l'univers.

Bloch développe principalement ses critiques contre la *Philosophie de l'Histoire* de Hegel, à commencer contre la place qu'elle occupe dans le tout où elle n'est « qu'une simple conclusion au développement du droit politique interne et externe » (p. 217).

On pourrait certes expliquer cet arrangement d'une façon favorable à Hegel : avec beaucoup de réalisme il voit *au-dessus* des Etats non pas l'exigence d'une ligue des nations ou d'une république universelle, exigence qui au moins à cette époque ne pouvait que rester une utopie,

37. Cf. F. Engels : « ...rien d'éternel... que la matière qui se transforme éternellement, se meut éternellement et les lois selon lesquelles elle se transforme... Nous avons la certitude que la matière demeure éternellement la même dans les changements, qu'aucun de ses attributs ne peut disparaître, que, avec la même nécessité de fer elle déracinera de la terre son propre épanouissement suprême, l'esprit pensant, elle le reproduira à nouveau ailleurs et dans un autre temps » *Dialektik der Natur*, Berlin 1952, p. 28). Quelques pages plus haut Engels se rattache consciemment aux théories cycliques antiques (en particulier à celle d'Héraclite) (aux p. 18 sq.). Cette théorie cyclique infirme assurément la foi à un progrès indéfini, à laquelle Engels se montre favorable dans l'Anti-Dühring. Il y juge : « La souveraineté de la pensée se réalise dans une série de penseurs qui ne pensent aucunement de façon souveraine, la connaissance qui prétend inconditionnellement à la vérité se réalise dans une série d'erreurs relatives ; l'une et l'autre ne peuvent être réalisées complètement que par une durée infinie de l'humanité » (*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, — La transformation de la science par E. Dühring, Berlin 1953, p. 104). Comme la durée de la vie de l'humanité est finie et qu'une humanité future doit aussi commencer à zéro tout comme nos premiers ancêtres, la connaissance humaine doit demeurer éternellement en route, et Engels au fond devait admettre avec le positivisme dominant de son temps que la connaissance humaine a des bornes.

mais la force réelle qui domine ces formations souveraines et qui est la toute puissante Histoire. Celle-ci est alors chargée de compléter ce qui reste toujours encore inachevé dans l'état actuel du monde. Certes l'histoire exposée par Hegel est précisément non pas celle encore à venir, au-delà de l'état de choses existant actuellement mais celle qui est déjà passée ; mais en plaçant l'histoire comme telle à la fin de cette partie du système, il a reconnu d'une certaine façon cette « ouverture » vers l'avenir dont Bloch regrette si fort l'absence chez Hegel. Eric Weil [38] a expressément souligné cette ouverture et cite le passage suivant de l'*Encyclopédie :*

> L'Etat a enfin ce côté d'être la réalité *immédiate* d'un peuple *singulier* et déterminé *naturellement*. En temps *qu'individu isolé,* il est *exclusif* envers *d'autres individus* de la même espèce. Dans leur rapport, l'*arbitraire* et le *hasard* ont lieu, parce que l'universel du droit *doit* seulement être entre eux, mais n'est pas *réel,* à cause de la totalité *autonome* de ces *personnes* (*Enz.*, 3e éd., § 545).

Les caractéristiques soulignées par Weil (naturel, individuel, immédiat, arbitraire et fortuit, simple devoir) ont toutes pour Hegel une signification *négative*. Elles marquent une imperfection, un « pas encore » dans le développement dialectique, d'où il suit que pour Hegel «l'Etat» comme tel est parfait, mais que les Etats singuliers existant de son temps ne le sont pas (Weil, p. 77). Aussi, dans le schéma dialectique, l'exposition de l' « essence rationnelle parfaite de l'Etat » suit l'histoire qui a la tâche de produire, à partir de l'opposition des Etats individuels qui réalisent imparfaitement cet idéal, le règne mondial homogène et universel de la liberté achevée. Certes, ce regard sur l'avenir ne se trouve pas explicitement chez Hegel ; « le cinquième règne, qui pour Daniel et les hérétiques se trouve dans le futur... n'est même pas mentionné comme une rêverie ainsi que chez Kant » (Bloch, p. 219), mais le fait reste que, *après* le développement de l'Etat dans la *Philosophie du Droit* comme dans l'*Encyclopédie*, l'histoire reçoit ce qui lui est dû et que, comme Bloch lui-même le remarque, elle occupe une place qui, « d'après la disposition, doit être occupée par le droit des gens ou par une ligue des Etats » (p. 218). Certes, ce qui seulement doit

38. Cf. Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris 1950.

être n'entre pas dans la « philosophie réaliste » de Hegel mais au moins sa place est marquée.

Selon Bloch il ne faut pas non plus écarter comme «réactionnaire » la *Philosophie du Droit* (1821) et sa préface si souvent citée. Lorsque Hegel dans sa préface dit que la philosophie arrive toujours en retard, que « la chouette de Minerve ne commence son vol qu'à la tombée du crépuscule » cela, pense Bloch, est déjà contredit par la manière dont la propre philosophie de Hegel a pris naissance (p. 231). Le *contenu* de la *Philosophie du Droit* n'est pas non plus une simple apologie de ce qu'était alors la Prusse. Certes cette philosophie ne veut être rien d'autre que « son temps saisi dans la pensée », cependant elle ne se contente pas du tout de répéter ce qui existe en fait, mais elle accepte comme « réel » un grand nombre de déterminations qui manquaient encore à la Prusse de ce temps-là. Eric Weil a indiqué ces « anomalies » et s'en est servi pour défendre Hegel. Ainsi l'Etat « idéalisé » par Hegel connaît l'administration orale publique de la justice (les jurys), la liberté de la presse, l'émancipation des Juifs, l'égalité devant la loi, la participation du peuple à la législation, etc., toutes déterminations qui manquaient encore au royaume de Prusse en 1821 [39]. Bloch n'oublie pas non plus de renvoyer aux célèbres §§ 244, 245, 246 où Hegel a analysé avec une froide clairvoyance les problèmes et les antagonismes de la société industrielle à ses débuts.

Dans la polémique contre Hegel l'accent est mis par Bloch sur l'*ouverture* du système et sur l'*utilisation pratique* de la dialectique ; il ne s'agit pas d'étaler la « supé-

39. C'est D.-F. Strauss qui, à ma connaissance, a été le premier à défendre Hegel contre l'accusation d'avoir fait l'apologie de la Prusse. En critiquant Wolfgang Menzel, l'apostat du mouvement *Junges Deutschland* (jeune Allemagne), il écrit : « Cependant, celui qui a lu la *Philosophie du Droit de Hegel* sait que, comparée à l'Etat prussien, elle présente des différences considérables. Elle demande qu'il y ait des jurys dans les tribunaux, ce que la Prusse ne tolère que dans une seule province ; elle fait des corporations, qui sont supprimées en Prusse, un pilier fondamental de la vie politique ; elle déclare que le système bicamériste, que la Prusse ne possède pas, est le vrai ; elle réclame que les délibérations parlementaire soient publiques, ce qui n'est pas le cas en Prusse ; elle limite la puissance du souverain beaucoup plus étroitement que dans l'Etat prussien. Si Monsieur Menzel avait seulement lu la critique de la diète wurtembergeoise de 1815 et 1816 par Hegel il aurait dû rougir d'avoir qualifié de servile un homme à l'école duquel les libéraux auraient dû se mettre pour apprendre ce qu'est le libéralisme » (*Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu...* — Défenes de ma vie de Jésus — Zweites Heft, p. 205-6, Tübingen 1837).

riorité scientifique » du matérialisme contre l'idéalisme comme le font habituellement les idéologues soviétiques. Ce qui est au centre de sa critique de Hegel, c'est non pas le renversement matérialiste, mais le rapport à l'avenir et la praxis sociale (la « praxis révolutionnaire » de Marx — non pas la praxis de tout le monde avec la signification banale que lui trouve Engels).

Il remplace le « système fermé » d'Aristote à Hegel (et nous pouvons ajouter jusqu'à Staline) par « l'ordre de marche aussi flexible que compréhensif du système ouvert» (p. 463) et il loue Kant, dont Hegel a méconnu la profondeur (ce qui implique indirectement que Lénine et Engels n'ont rien compris à Kant !), pour une pareille ouverture « au sens d'une profondeur dont la richesse qu'elle contient n'a pas encore été relevée » (p. 452). Mais si essentiellement le bilan de l'Histoire n'est pas encore clos, si sa figure finale n'est pas encore visible, nous devons — si par ailleurs on doit pouvoir saisir une signification permanente du développement historique — connaître par anticipation le but de l'Histoire future. Or, pareil savoir est toujours une prophétie qui chez Bloch ne se cache qu'imparfaitement derrière des formules comme « l'imagination d'un monde réussissant à être humain et de son entéléchie » (p. 436). Bloch accepterait certainement le reproche de « prophétie » comme celui d' « utopisme », parce qu'il voudrait insérer l'action constante du « principe d'espoir » dans les hommes et particulièrement dans les larges masses populaires (dans la « tradition plébéienne ») comme une *réalité* historique dans le matérialisme historique et parce qu'il attend et salue dans la révolution prolétarienne comme dans la société socialiste la réalisation longtemps désirée de toutes les prophéties et de toutes les utopies de l'humanité.

Ici aussi le panégyrique enthousiaste de la Révolution se montre l'adversaire de l'idéologie soviétique, parce qu'il rejette le « caractère scientifique » du matérialisme dialectique et qu'il fait voir la différence fondamentale qui sépare le savoir scientifique technique permettant de dominer et un savoir prophétique qui vise à réaliser la signification concernant l'achèvement futur de l'humanisation de l'homme. Alors que la science pure est en fait « étrangère à la valeur » ce qui entraîne que ses connaissances peuvent servir au bien comme au mal de l'humanité, expliquer la signification du monde humain se rapporte tou-

jours à une valeur. Dans la pensée primitive de Marx était incluse une image normative de l'homme qui pouvait parfaitement s'unir avec une pensée de l'Histoire, cette pensée étant comprise comme « science » au sens de Hegel. Mais, dans la mesure où le marxisme en se développant est devenu de plus en plus une « conception scientifique du monde » au sens des sciences positives (de la nature et de la société), ce moment normatif devait disparaître. D'une part, on l'isole comme une éthique spécifiquement « socialiste » (chez Vorländer, Cohen, Natorp, etc.) et, d'autre part, il a été rejeté par les « orthodoxes » en conformité avec la lettre de la doctrine ; du coup, le contenu humain a disparu en général et la norme (dont en fait on ne peut pas se passer) a dû être empruntée au domaine infra-humain (aux « besoins du développement de la production matérielle » chez Staline par exemple).

Toute réflexion rétrospective sur le Marx primitif et sur son maître Hegel conduit nécessairement à présenter le contenu humain de sa doctrine et par conséquent elle doit être combattue par les apologètes d'un socialisme devenu inhumain. Ce qui *à proprement parler* a été craint ce n'est pas la « déformation idéaliste », mais qu'on ait pris au sérieux et interprété d'une façon plus concrète le but que Marx avait en vue : l'humanisation de l'homme et de son monde. Ce qu'au fond on rejette c'est non pas de rapprocher Marx et Hegel mais de montrer la *véritable différence* entre les deux. La sentence de Marx : on ne peut supprimer (*aufheben*) la philosophie sans la réaliser, c'est-à-dire sans transformer son idéal spiritualiste en une réalité de chair et de sang, reste un reproche constant contre le système soviétique de domination.

## III

### La critique stalinienne de Lukâcs et de Bloch

Dans son article *Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels* (La méthode dialectique marxiste et son opposition à la dialectique idéaliste de Hegel), R.O. Gropp [40] a résumé tous les arguments avec lesquels le matérialisme dialectique

40. Dans les *Ztschr. f. Philosophie*, Berlin, 2. Jg. 1954, Heft 1, p. 69-112 et Heft 2, p. 344-383.

orthodoxe (stalinien) se défend contre une interprétation hégélianisante, vraiment dialectique, du marxisme. La « démonstration », qui tombe parfois dans le style d'un réquisitoire, s'appuie principalement sur des sources soviétiques et prend pour point de départ le matérialisme dialectique, sous la figure qu'il a reçue de Staline, comme la forme la plus élevée de la « science » et de la conception du monde.

Or, en faisant du matérialisme dialectique stalinien achevé le point de vue suprême, Gropp remplace — sans se rendre compte de la portée de cette opération — la révolution prolétarienne et la société future sans classes, libre, humanisée du communisme qui était pour Marx et Engels le but de l'Histoire par l'achèvement de la pure doctrine :

> En traitant de l'histoire de la philosophie nous devons partir de son résultat, le matérialisme dialectique. On ne peut comprendre l'histoire de la philosophie que du point de vue de son résultat (p. 79).

Au contraire, pour Marx, le « résultat » de l'histoire de la philosophie n'était atteint que par la *réalisation* de la philosophie dans la « praxis transformante » de la révolution prolétarienne. Il s'agissait pour lui non pas d'une « nouvelle et supérieure vision du monde », mais d'une réalité nouvelle, plus humaine. Ainsi, dès le point de départ, la considération concrète, vraiment dialectique de l'Histoire chez Marx (Lukács, Korsch, Marcuse, etc.) s'oppose à celle de l'idéologie stalinienne [41].

Or, si la « conception scientifique du monde » achevée constitue le but essentiel du développement historique, les systèmes de pensée précédents reçoivent une autre valeur que si on prenait comme but la praxis transformante et l'hominisation qu'on en attend.

La polémique de Gropp a donc pris pour tâche non pas de défendre la révolution prolétarienne et la société future communiste comme but de la « réalisation de la philosophie » mais de protéger la pureté de l'enseignement des

41. La philosophie de l'Histoire qui s'exprime dans la thèse de Gropp est en rigueur identique à la philosophie de l'Histoire de Hegel, avec cette différence que l'idéalisme spéculatif du grand penseur est remplacé par le prétendu matérialisme du politicien Staline. C'est seulement de *cette* fin que tout le passé philosophique reçoit sa signification.

« falsifications idéalistes ». Il s'agit ici de controverses de genre théologique et non de théories liées à la praxis transformante. L' « unité de la théorie et de la praxis » qui appartient aux dogmes fondamentaux du matérialisme dialectique n'est plus mentionnée que secondairement et sous la forme superficielle introduite par Engels.

On voit dans le kantisme et dans l'hégélianisme deux « déviations » également dangereuses de la ligne générale et on indique que, depuis 1917, à l'intérieur du parti communiste, particulièrement l'influence subtile et par suite doublement dangereuse de Hegel s'est faite de plus en plus sentir ; il y a là une allusion aux travaux de Korsch et de Lukács en Allemagne et à l' « idéalisme menchévique » de Deborine dans l'Union Soviétique (p. 71). Même aujourd'hui le combat contre l' « attitude conciliatrice à l'égard de l'idéalisme hégélien » est particulièrement nécessaire. Il faut donc rejeter les travaux de Lukács (p. 92 sq.), de Bloch (p. 96 sq.) et aussi ceux de Cornu (p. 91) et de Behrens, qui se rallie à Cornu et à Lukács (p. 97) [42].

Le jugement de Gropp sur l'attitude politique de Hegel concorde entièrement avec celui de Staline et de la grande Encyclopédie soviétique qu'il cite d'ailleurs souvent comme « pièce justificative » (cf. p. 71 sq., 79, 84, 95, 345, 348, 379). Il voit dans la philosophie de Hegel l'expression de la réaction aristocratique féodale allemande à la Révolution française, dans le *matérialisme* du dix-huitième siècle une « conception du monde » d'une valeur fondamentalement supérieure et à laquelle par conséquent Marx et Engels pouvaient s'associer immédiatement :

> La philosophie hégélienne, malgré sa dialectique, est plus métaphysique, plus éloignée de la réalité, plus abstraite, moins concrète que le matérialisme français du dix-huitième siècle (p. 86). C'est à tort que Lukács voit dans la philosophie hégélienne la forme suprême de la philosophie bourgeoise ; en réalité l'idéalisme allemand

42. Auguste CORNU, *Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens* (Karl Marx et le développement de la pensée moderne), Berlin 1950, a été entre temps dépassé par la grande biographie — plus prudente et plus orthodoxe — du même auteur *Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk* (Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre), premier volume, 1918-1844, Berlin 1954. Ce dernier travail lui-même a été vivement critiqué dans quelques revues de l'Est et sa suite n'a pas encore paru. Cependant, dans son article cité plus loin M. Fritzhand loue Cornu de n'avoir pas déprécié le jeune Marx comme on le fait couramment..

du début du dix-neuvième siècle a été une réaction contre le réalisme français du dix-huitième siècle qui était l'idéologie de la bourgeoisie luttant contre la féodalité (p. 95).

Ces affirmations de Gropp contredisent la vérité historique ainsi que de multiples déclarations de Marx et de Engels, mais elles découlent logiquement du point de vue d'une idéologie qui se préoccupe non plus de la praxis transformante et de la prise de conscience de soi de la substance historique mais seulement de construire un système d'une conception du monde universelle servant à justifier une organisation hiérarchique dominante.

Comme Staline et avant tout Shdanov, Gropp insiste sur l'*abîme* qui sépare Marx de Hegel. Tout son article a pour but de creuser un fossé infranchissable entre Hegel et Marx. Précisément dans la mesure où le matérialisme dialectique comme système renfermant une conception totale du monde se rapproche en fait de la philosophie hégélienne, il est obligé de grossir la différence entre ce système et Hegel. L'opposition entre une conception du monde contemplative avec une « suppression » (*Aufhebung*) purement spirituelle des contradictions dans le système de Hegel et la théorie pratique avec la suppression (*Aufhebung*) sociale concrète des contradictions chez Marx est remplacée par l'opposition entre deux conceptions du monde.

L'unité de la théorie et de la praxis est remplacée par Gropp par l'unité de la *théorie* (conception du monde) et de la *méthode* qu'il introduit au milieu de son exposition (p. 73 sq.). La dialectique marxiste se présente alors non plus comme une concrétisation et une mise en pratique de la dialectique hégélienne mais comme une méthode *totalement nouvelle* (cf. p. 80, 89 sq., 103, 109 sq., 111, 353, 361, 380, etc.). Gropp sait bien qu'il s'oppose là à la vérité historique universellement connue et reconnue mais il dénonce d'autant plus vivement le « préjugé » sur lequel reposerait cette conception :

En ce qui concerne l'histoire des idées, il y a en Allemagne un préjugé répandu selon lequel le marxisme sortirait de l'hégélianisme, la dialectique hégélienne serait le véritable point de départ du marxisme. On pense que Marx et Engels auraient rejeté seulement l'idéalisme hégélien et le système hégélien mais non pas la dialectique hégélienne. En déformant et en simplifiant certains textes de

Marx et de Engels on présente la dialectique matérialiste comme un simple renversement de la dialectique hégélienne.

Cette considération unilatérale de l'origine historique du marxisme est utilisée plus ou moins pour justifier l'idéalisme. On fait de la dialectique un lien, dans l'histoire des idées, entre Hegel et Marx, entre l'idéalisme et le matérialisme (p. 90)... Comparée à la dialectique hégélienne la dialectique marxiste est une nouvelle création. Elle a ses présupposés dans le matérialisme (p. 381).

C'est en s'expliquant scientifiquement avec les « matériaux » que la dialectique marxiste est née, tandis que la dialectique hégélienne a pour origine une systématisation et une schématisation qui font violence aux données.

Gropp ne comprend pas que même la dialectique hégélienne n'est pas tombée du ciel mais vient, entre autres choses, de ce qu'on s'est occupé du problème de la « Positivité » et de la question de l'homme situé dans un monde de plus en plus aliéné.

Gropp croit que non seulement la solution hégélienne mais aussi la problématique hégélienne (qui, selon Lukács, est identique à la problématique humaniste de Schiller, de Hölderlin, etc.) est « réactionnaire » et il fait valoir, par contraste avec Hegel, le matérialisme du dix-septième et du dix-huitième siècle, matérialisme qui est si souvent, selon l'expression de Marx, « ennemi de l'homme » (*Menschenfeindlicher Materialismus*). Le matérialisme est considéré en premier lieu non pas comme le présupposé qui a permis à Marx de concrétiser l'anthropologie hégélienne, de représenter l'homme comme un être « objectif » sensible et actif, mais comme une *conception du monde* universelle qui s'oppose de façon fixée et immuable à la conception du monde « fausse et non-scientifique » de l'idéalisme.

Comme Staline, Gropp met ici en scène des essentialités mythiques figées, sujets mystérieux de l'histoire de l'esprit qui se combattent sans jamais sortir de leurs rôles respectifs. Tout « progrès » est associé au matérialisme, tandis que l'idéalisme ne voit avec lui que réaction et inhumanité. Un simple coup d'œil sur l'histoire des philosophies politiques montre combien cette opposition est fausse.

Gropp s'efforce de reconstruire l'origine du marxisme sans aucune allusion à l'influence hégélienne. Il le présente schématiquement comme une « extension » du matérialisme (français) à l'histoire et à la société, extension qui a montré la nécessité d'employer des catégories dialectiques.

> En se continuant le développement du matérialisme (par son application à la société et de plus par le progrès des sciences) a conduit à la dialectique matérialiste. La dialectique matérialiste se fonde dans la théorie matérialiste (p. 349).

L' « opposition » décisive à la dialectique hégélienne consiste donc non pas, comme on le croirait, à ce que la dialectique devient pratique en passant de la simple contemplation à l'action, mais à ce qu'on a pris comme point de départ la « conception matérialiste du monde » qui a simplement été étendue à un nouveau domaine qui jusque là n'était guère accessible au matérialisme. Dans la mesure où Gropp élargit la distance qui sépare Marx et Hegel il a diminué la différence entre le « matérialisme métaphysique » du dix-huitième siècle et le matérialisme dialectique et en a fait une différence purement quantitative. Selon lui, si Marx n'a d'abord développé concrètement que le matérialisme *historique*, cependant du point de vue systématique le matérialisme dialectique en a été déjà le fondement. Certes, Gropp reconnaît que la théorie matérialiste générale et son application à la nature se trouvent avant tout chez Engels, mais il rejette la limitation de la théorie marxiste au domaine historique social comme une dangereuse déviation de gauche. C'est la même critique que les marxistes dits orthodoxes font aujourd'hui au nouveau livre de J.-P. Sartre (*Critique de la Raison Dialectique*, Paris, 1960). L'ultime motif secret de son argumentation tient à ce que Staline a demandé une conception du monde matérialiste dialectique universelle et que par conséquent Marx n'a pas pu vouloir autre chose, même s'il n'a pas eu lui-même « assez de temps » pour développer tous les aspects de la théorie. L'idéalisme inconscient de cette histoire téléologique de la philosophie saute aux yeux.

En particulier, Gropp reproche à Georg Lukács de diminuer le mérite de Marx et l'originalité du matérialisme historique en signalant l'importance de l'étude de l'économie politique classique par Hegel (en sorte que Marx n'est plus le premier qui ait lié la pensée dialectique et l'économie), trait biographique que d'ailleurs, avant Lukács, on avait à peine remarqué. Gropp refuse aussi, sans discussion sérieuse, d'admettre que Hegel ait donné une valeur positive à la Révolution française.

Gropp n'entreprend jamais de réfuter les thèses de Lukács en examinant les textes de Hegel. Que Lukács voit

finalement dans l'idéalisme hégélien une conséquence de la situation de l'Allemagne à cette époque, cela paraît encore à Gropp une « disculpation » inadmissible de Hegel. La manière dont Gropp s'écarte du marxisme primitif apparaît particulièrement quand il reproche à Hegel de renoncer aux normes et à la critique moralisante. Précisément, Marx avait affirmé qu'il fondait le socialisme de façon « scientifique » parce que, à l'opposé des utopistes, il renonçait à une *table des valeurs* appliquée du dehors à la réalité historique. On sait que Marx n'a pas condamné le capitalisme d'un point de vue moral, qu'il n'a pas non plus expliqué l' « idéologie bourgeoise » comme la conséquence d'une infériorité morale caractéristique de la bourgeoisie mais qu'il a dévoilé la nécessité et la caducité immanentes à l'histoire de l'un et de l'autre. Quand donc Lukács explique l'idéalisme de Hegel à partir de circonstances sociologiques et s'il fait l'éloge de la manière de penser déjà historique de Hegel (qui sur ce point est proche de celle de Marx) il ne fait rien que Marx n'ait pas fait déjà avant lui.

La dernière raison de la différence entre le jugement que Lukács porte sur Hegel et celui que porte le stalinien Gropp est la manière différente dont ils comprennent la signification des époques de l'histoire moderne : pour Lukács, la rupture décisive du développement moderne se trouve dans l'avènement du capitalisme qui fait que tous les rapports humains sont médiatisés par la société et que le monde se transforme de plus en plus en un monde créé par les hommes (quoique peut-être inconsciemment au début). Il recherche conséquemment pourquoi c'est seule-

43. Dans *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus* (Problèmes de l'histoire de la philosophie et du matérialisme dialectique), Berlin 1958, Gropp a cette formule plus prudente : « *En général* l'idéalisme est professé par les classes réactionnaires, qui défendent la domination des classes contre le mouvement progressiste ou révolutionnaire... ». « Au contraire le matérialisme est *en général* la philosophie des classes ou de fractions de classes qui sont intéressées au développement des forces productives et s'opposent aux formes de domination qui font obstacle au développement... » et il met en garde expressément : « Il ne faut donc *pas* comprendre simplement le matérialisme comme la philosophie des exploités, par opposition à l'idéalisme comme philosophie des classes exploitantes — pareil schéma ne répond pas à la vérité... » (p. 49). Ainsi : les matérialistes représentent assurément toujours le progrès social — mais pas toujours les classes exploitées, parce que celles-ci ne représentent pas nécessairement le progrès immédiatement. En faisant cette différence Gropp cherche à mieux adapter à la réalité historique son schéma de deux conceptions du monde.

ment dans le prolétariat qu'on a pu arriver à une conscience de soi adéquate de cette totalité et il interprète les grandes philosophies classiques depuis Kant jusqu'à Hegel et les économies politiques classiques anglaises comme autant d'essais — nécessairement infructueux — pour arriver à une conscience et à une conscience de soi adéquate des ensembles sociaux. Il montre comment le point suprême auquel la pensée bourgeoise classique pouvait arriver était une conscience de l'antinomique de la société, antinomique dont Hegel a trouvé l'expression la plus claire parce qu'il renonçait à toute solution utopique (et aussi à en appeler à une solution) et ne supprimait les oppositions réelles que dans un au-delà idéel.

A Fritz Behrens qui, dans son article *Hegels ökonomische Auffassungen und Anschauungen* (Les idées et les conceptions économiques de Hegel), a poursuivi l'analyse de Lukács, Gropp reproche comme à Lukács lui-même « que ces explications introduisent trop de marxisme dans la philosophie de Hegel » et qu'il n'a pas fait attention à l'abîme qui doit séparer l'un de l'autre. Gropp oublie toujours de répondre aux nombreux arguments et citations avec lesquels ces deux auteurs soutiennent leur thèse. Behrens s'appuie spécialement sur la *Realphilosophie de Iéna* contenue dans des cahiers laissés par Hegel et que Marx n'a pas pu connaître. La ressemblance entre Marx et Hegel que Lukács et Behrens établissent ne nuit donc pas à l'originalité de Marx. Elle montre seulement que Marx, en retrouvant et en expliquant le point central de la pensée de Hegel, a eu le génie de découvrir sous les formes dogmatiques de l'*Encyclopédie* ce qui a été à l'origine de ce système. Que, dans les explications et les critiques du Hegel plus âgé par Marx, on trouve des cheminements de pensée semblables à ceux qui se révèlent dans les travaux de jeunesse de Hegel alors inconnu, cela n'est donc pas un argument contre Marx mais plutôt une preuve de son interprétation géniale.

Au jugement de Gropp tandis que Behrens et Lukács ont trop rapproché Hegel de Marx, Bloch a eu le tort d'avoir introduit consciemment l'hégélianisme dans le matérialisme dialectique. Par là Bloch avait accordé à Hegel une importance presque « suprahistorique » (ce qui ne devrait cependant pas faire de difficulté pour le représentant d'une « vérité éternelle » comme l'est Gropp). Gropp déclare illégitime de chercher avec Bloch dans un

rapport positif à Hegel un criterium pour mesurer l'orthodoxie marxiste. En cela, Bloch n'aurait pas fait attention à « l'opposition » entre la dialectique hégélienne et la dialectique marxiste. En construisant cette opposition, Gropp déforme et simplifie Hegel en lui attribuant la doctrine des hégéliens postérieurs (de l'aile droite). En vérité, Hegel n'a pas, comme Gropp le prétend, déduit la réalité à partir d'un principe idéel supérieur et n'a pas coiffé cette réalité de force avec un schéma triadique extérieur (qui n'est d'ailleurs nullement si rigide). Il est vrai que l'on trouve chez Hegel bien des exemples de ce procédé qu'on lui reproche, mais il s'oppose à l'*intention* expresse de la philosophie hégélienne. C'est en tant que *mouvement des choses elles-mêmes* que Hegel voulait développer le mouvement dialectique ; pour lui, la connaissance consiste à recevoir la réalité dans son mouvement et sa structure propres [44]. La critique que fait le jeune Marx à la *Philosophie du Droit* (droit de l'Etat) de Hegel est donc une critique *immanente* qui mesure la théorie de Hegel à ses propres étalons tels que les supposent les exigences d'une pareille objectivité.

Gropp se découvre au maximum quand il traite du rapport entre théorie et praxis. Déjà (entre autres dans la section sur l'ouvrage de Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Histoire et Conscience de Classe) j'ai indiqué que le concept de « praxis transformante » a reçu chez Engels et ses successeurs une signification différente de

44. Max Adler a été — à ma connaissance — le premier marxiste qui a résisté à une pareille interprétation de Hegel et a fait voir le grand réalisme de Hegel. « Faire voir l'idée présente dans la réalité — cela était précisément l'audacieuse entreprise de Hegel lui-même. Non pas certes, selon les corrections maladroites vulgarisées de nos jours, comme s'il voulait volatiliser la réalité en en faisant une idée, mais dans l'ardeur et la maturité d'une conception qui reconnaît dans la réalité immédiate avec toute sa plénitude et sa puissante présence la vie même de l'idée qui se développe. Le réel n'était plus un objet purement muet et passif, une sorte de résidu de la pensée, mais l'*activité* ininterrompue d'un esprit, de l'esprit du monde agissant selon ses lois... » (*Marx als Denker* — Marx comme penseur, Berlin 1925, première édition 1908, p. 38 sq.). Dans la section suivante Adler présente Hegel comme le « maître » qui a amené Marx « à comprendre le réel comme un processus suivant ses propres lois, dans lequel tout prend forme et progresse uniquement selon ses forces intérieures... » (*l.c.*, p. 39). Adler voit clairement ici la différence qu'il y a entre le réalisme de Hegel et la renaissance d'un idéalisme subjectif chez les jeunes hégéliens, qui opposaient au présent irrationnel un devoir-être rationnel et futur ; il affirme que Marx adopte contre les jeunes hégéliens le point de vue supérieur de Hegel même s'il continue à développer logiquement ce point de vue et dépasse ainsi Hegel.

celle qu'il avait primitivement chez Marx. On l'identifie de plus en plus avec la « praxis » expérimentale et industrielle qui précisément n'est *pas* la praxis historique transformante proprement dite, mais qui laisse inchangée essentiellement la totalité sociale historique et s'accomplit comme « sans sujet ».

Si on comprend la théorie marxiste selon l'analogie de la structure de la science moderne, la praxis ne lui est plus unie dialectiquement (il ne peut plus y avoir une transformation de la théorie en praxis) et le rapport entre théorie et praxis est compris selon le rapport entre la science et son application technique. La théorie marxiste est ici consciemment identifiée avec le savoir scientifique qui permet à l'homme de dominer la nature ; or, ce savoir scientifique est une forme de conscience dont Lukács espérait que sa prédominance serait écartée par la révolution prolétarienne parce que son application à la réalité humaine doit conduire à la chosification et à l'aliénation. Selon Gropp :

> La connexion entre la théorie et la praxis a déjà été exprimée de façon abstraite dans le matérialisme prémarxiste. Par exemple, le matérialiste Thomas Hobbes avait dit que toute théorie aboutit à la pratique : « La plus grande importance de la philosophie consiste à ce que nous utilisons à notre avantage les effets prévus et que, grâce à notre connaissance et selon la mesure de nos forces et de notre habileté, nous les employons comme des moyens au service de la vie humaine... La science ne sert qu'à la puissance »... Hobbes parle aussi de la nécessité d'une doctrine sociale scientifique, que, faute du sens de l'Histoire, il conçoit comme une doctrine scientifique de la morale et des mœurs. Cependant seule la connaissance des lois du développement social permet de lier la théorie avec la praxis (dans ce domaine ?, I.F.) (p. 353).

Il n'y a donc pas pour Gropp de différence de principe entre le savoir technique orienté vers la domination, tel que l'ont propagé Bacon et Hobbes, et la « science » du matérialisme dialectique et historique. Le marxisme tombe ainsi au niveau du positivisme de Comte avec lequel il a d'ailleurs d'autres points communs dans l'ère stalinienne (cf. par exemple la hiérarchie des sciences que le philosophe soviétique Kedrov a spécialement étudiée et dont il a parlé au Congrès de Zürich sur la philosophie des sciences). Si le matérialisme dialectique et historique

est une science en ce sens-là il peut être appliqué par n'importe qui à n'importe quelle fin, comme il en est d'ailleurs de toutes les autres connaissances scientifiques. De la connaissance d'une loi naturelle ne découle aucunement le choix du but que l'homme doit poursuivre. D'une théorie ainsi comprise, la praxis humaine ne pourraît recevoir aucune détermination ; tout au plus pourrait-elle apprendre par là à quels résultats conduisent tels ou tels moyens.

Finalement on se demande à l'avantage de qui les effets prévus doivent-ils être utilisés et qui possède et interprète la théorie ? Evidemment, la direction suprême absolument souveraine du Parti, qui prétend, en vertu d'une foi qu'on ne peut pas démontrer rationnellement, qu'elle agit dans l'intérêt « des travailleurs ». Comme on affirme que la théorie est scientifique et que personne n'a la permission de propager une interprétation du marxisme déviant de la « ligne générale », le monopole de la direction du Parti est garanti politiquement et idéologiquement et on peut soupçonner que des connaissances (par exemple la psychologie des masses) totalement différentes du matérialisme dialectique sont utilisées à son profit.

Que le marxisme soit interprété comme un savoir pour la domination selon l'analogie de la science appliquée s'explique du fait que les interprètes dirigeants du marxisme sont des « ingénieurs du pouvoir » plus familiers avec cette manière de penser qu'avec la pensée dialectique — interprétative de Hegel et de Marx. Or, ce n'est pas non plus par hasard que, parmi les marxistes professeurs d'Universités, surgissent continuellement des « hérétiques » qui protestent contre cet aplatissement du matérialisme dialectique et historique et dont les gouvernants ou bien ne comprennent pas les désirs, ou bien les craignent et les oppriment comme un danger pour la préservation de l' « ordre établi ».

Dans la pensée technique matérialiste des idéologues soviétiques, le contenu humain disparaît de la philosophie marxiste. Le but de la révolution n'est plus de libérer l'homme concret, mais « d'accroître sans obstacle l'effort de production » et de « développer davantage les sciences » (p. 369). Le « matérialisme ennemi de l'homme » dont parlait le jeune Marx a vaincu le matérialisme ami de l'homme (humaniste).

Gropp ne peut même pas sérieusement prétendre avoir fait œuvre « scientifique », tout au moins pas au sens « bourgeois ». Selon Lénine, le philosophe doit être « partisan » et, même si Lénine lui-même n'avait pas compris cela au sens de la politique du Parti, ainsi que l'assure Lefèbvre, ses successeurs l'ont bien compris ainsi et Gropp prend cela au sérieux. Sa polémique appartient à la lutte de classes sur le « front idéologique ». Ses ennemis sont les marxistes hégéliens, qui, sous le drapeau de la dialectique hégélienne, veulent introduire par ruse le cheval de Troie de l'idéalisme dans la forteresse assiégée du matérialisme dialectique. Gropp pense en catégories stratégiques. La vigueur de sa polémique tient au danger *actuel.* Certes dans les années 20 Lénine a recommandé l'étude de la Logique hégélienne pour contrebalancer le mécanisme (de Boucharine et de ses disciples), mais aujourd'hui et en Allemagne cela ne serait plus nécessaire. L'ennemi numéro 1 à l'intérieur du Parti serait actuellement l'idéalisme hégélianisant. Si dans ce combat Georg Lukács est considéré comme l'adversaire le plus dangereux cela tient certainement en partie à ce que dans beaucoup de cercles intellectuels du Parti le souvenir de son livre *Geschichte und Klassenbewusstsein* reste toujours vivant. Des penseurs de la valeur de Georg Lukács et d'Ernst Bloch n'entrent pas dans le schéma de la classification du marxisme soviétique ; ce n'est pas une pure coïncidence que l'un et l'autre se soient formés dans le temps « prérévolutionnaire » et aient pu, dans des circonstances paisibles, s'assimiler la culture allemande classique.

Dans son écrit *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus* (Problèmes de l'histoire de la philosophie et du matérialisme dialectique) (Berlin 1958), R.-O. Gropp a adouci son hostilité à Hegel et a reconnu que « dans l'œuvre de Hegel la doctrine évolutionniste prémarxiste a atteint son point culminant de généralisation, d'approfondissement et de pénétration philosophiques » (p. 10). Par ailleurs, on retrouve dans cet ouvrage comme dans son esquisse répandue, *Der dialektische Materialismus* (Le matérialisme dialectique) (Berlin 1959), la même doctrine positiviste que dans l'article sur Hegel que nous critiquons ici. Cela s'exprime le plus clairement quand il s'agit du rapport entre philosophie et praxis. Ernst Bloch, à qui Gropp s'oppose ici, avait écrit dans son livre sur Hegel :

La philosophie de Hegel ne pouvait pas contenir dans sa conclusion la suppression de la philosophie, *parce que* précisément celle-ci serait dialectiquement *sa réalisation.* Et parce que cette réalisation, dans une pure spiritualisation, n'aurait plus aucun objet, même pas dans l'homme non aliéné et encore moins dans une nature non aliénée. Et cela parce que le système de Hegel en tant qu'il se ferme sur lui-même se chosifie et ne devient pas un processus ouvert au sens d'une marche ordonnée vers le but non-spirituel que Marx appelle : appropriation de l'être objectif (*gegenständlich*) par la suppression de son aliénation (p. 339).

R.-O. Gropp explique : « Bloch cherche avec cette phrase à s'appuyer sur une formulation du jeune Marx. Bloch veut dire contre Hegel et, à ce qu'il prétend, au sens de Marx, que la philosophie devait être non pas terminée, mais bien plutôt supprimée au sens de sa réalisation dans la praxis » (*l. c.*, p. 74). Or, en fait, c'est ce que le jeune Marx a exprimé clairement dans sa *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* (Critique de la philosophie du Droit de Hegel, Introduction) : « La philosophie ne peut pas se réaliser sans la suppression du prolétariat. » Il veut dire que la libération et l'humanisation de l'homme voulues par la philosophie et que jusqu'ici on cherchait à réaliser seulement par la contemplation ne peut être atteint que par la suppression du prolétariat, c'est-à-dire de cette partie de l'humanité que sa condition sociale empêche le plus radicalement de développer sa nature humaine et de s'approprier la réalité humanisée. Réciproquement « le prolétariat ne peut pas non plus se supprimer sans la réalisation de la philosophie ». Son émancipation, sa suppression comme classe est identique à la réalisation de soi de l'humanité ou à la réalisation de la libération recherchée dans toute philosophie. De cette connexion, R.-O. Gropp ne parle plus. Bien plutôt il plaide contre Ernst Bloch :

Contre une pareille confusion le matérialisme doit affirmer non seulement que *toute* philosophie sort de la praxis sociale, mais aussi que toute philosophie digne d'être mentionnée joue aussi un rôle dans la praxis, exerce une fonction (de classe) et dans cette mesure passe continuellement dans la praxis. Il n'y a pas ici de différence entre la philosophie prémarxiste et la philosophie marxiste (*l.c.*, p. 74).

On se demandera sans doute comment Gropp accordera cette affirmation étonnante avec les XI thèses sur Feuerbach (« les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'inter-

préter le monde de diverses façons, il s'agit maintenant de le transformer »). Il méconnaît évidemment la différence essentielle qu'il y a entre une contemplation qui a seulement pour but de modifier la conscience, qui certes produit aussi certains effets sur le comportement pratique de l'individu, et, d'autre part, une prise de conscience de soi, passant immédiatement à la praxis, d'une classe qui, d'après Marx, est appelée à agir historiquement non plus par le changement de la conscience, mais par le changement conscient de son être propre. Gropp, en idéologue d'un état devenu totalitaire, s'en prend au jeune Marx : « La philosophie ne se supprime pas avec le nouveau rapport à la praxis », mais en cela elle « au contraire se parfait » (*l.c.*, p. 75). Pour lui le marxisme n'est pas la « réalisation » de la philosophie dans et par l'action collective (la « praxis transformante ») du prolétariat mais une forme nouvelle et supérieure de philosophie : « Le matérialisme dialectique et historique représente ainsi un développement ultérieur et supérieur de la philosophie » (*l. c.*). Chez Gropp et chez d'autres le marxisme est devenu un instrument philosophique d'intégration qui a pour tâche d'unifier dans un système du monde les connaissances de la science comme les expériences et les nécessités de la praxis politique de la direction du Parti, système qui doit être naturellement « ouvert » pour pouvoir s'adapter aux « besoins » en chaque circonstance. Cette « ouverture » pragmatique n'a évidemment rien à voir avec l'ouverture et la liberté créatrices, étudiées par Bloch, de l'humanité venue à soi dont rêva le jeune Marx. Du point de vue de la sociologie du savoir la transformation du marxisme en une conception intégrale du monde répond précisément à la fonction de l' « état socialiste » devenu tout puissant que cette conception sert de fait à justifier et à « renforcer ». Nous sommes aussi loin de la philosophie marxiste, qui se supprime par la réalisation de la liberté concrète, que de la société sans classes. Il y a un Etat d'un nouveau type à la place de la préparation de la disparition de l'Etat, une philosophie « supérieure » à la place de la réalisation des espérances contenues dans la philosophie qui avait atteint son terme chez Hegel et qui n'était plus affectée que des limitations tenant à l'essence de philosophie et finalement une « idéologie » prolétarienne à la place de la libération de l'homme de toutes les illusions idéologiques. Peut-on encore parler de marxisme ?

## IV

### Les discussions dans la « Deutsche Zeitschrift für Philosophie » au sujet de la critique de Hegel par Staline [45].

Peu après qu'eût paru l'article de R.-O. Gropp dont nous venons de parler, la rédaction de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* à Berlin-Est a ouvert une discussion sur le rapport du marxisme à Hegel ; elle y a dégagé expressément trois ensembles de questions qui avaient besoin d'être tirées au clair :

1. Le rapport entre la méthode dialectique marxiste et la dialectique idéaliste de Hegel.
2. Les aspects progressistes et les aspects réactionnaires de la philosophie classique allemande et en particulier de Hegel.
3. Mérites et défauts des nouveaux travaux dont les auteurs ont prétendu traiter, sur une base marxiste, des problèmes compris dans les thèmes de cette discussion (il s'agissait en première ligne d'un livre de Lukács et de Bloch sur Hegel et des travaux de Cornu et de Behrens sur le jeune Marx).

Les discussions ont commencé avec les deux « prévenus » Cornu et Behrens qui, tout en reconnaissant les intentions dignes d'éloge de Gropp, se sont défendus énergiquement contre son exposé de Hegel et de Marx et contre sa critique. Dans ce contexte, Cornu se livra à une « autocritique » modeste mais ensuite, grâce à son information supérieure, s'opposa expressément à l'image tracée par Gropp de Hegel et contre le mur infranchissable qu'il prétend dresser entre Hegel et Marx. Cornu affirme tout d'abord l'importance de l'anthropologie hégélienne pour

45. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2. Jg., 3. Heft (1954), Ouverture de la discussion par une contribution de la rédaction ; 2. Jg., 4. Heft, Auguste Cornu (Berlin), Fritz Behrens (Leipzig) ; 3. Jg., 1. Heft, Wolfgang Schubardt (Berlin) ; 3. Jg., 2. Heft, Erhard Albrecht (Greifswald), Wolfgang Mönke (Berlin) ; 3. Jg., 3. Heft, Commission pour la critique du groupe de travail des philosophes communistes français ; 3. Jg., 6. Heft, Josef Schleifstein (Leipzig) ; 4. Jg., 2. Heft Helmut Seidel et Klaus Gäbler (Moscou) ; 4. Jg., 3. Heft, Joachim Höppner (Leipzig), Iring Fetscher (Tübingen), Jürgen Kuczynski (Berlin) ; 4. Jg., 5. Heft (retiré du commerce), Wolfgang Harich (première partie d'une longue contribution). La discussion se termina là, sans que la Rédaction, comme dans le cas des deux autres discussions organisées par la Revue, l'ait annoncé expressément.

Marx, telle qu'elle a été développée dans la *Phénoménologie de l'Esprit.* Alors que Gropp en vient à affirmer :

> Il est absolument absurde de penser que Hegel, qui n'était ni matérialiste ni socialiste, ait pu bâtir sa dialectique à partir d'une compréhension du rôle de travail réel pour l'histoire de l'humanité (*l.c.*, p. 349),

Cornu résume ainsi les conceptions les plus importantes de Hegel que Marx a reprises :

> a) le travail constitue l'essence de l'homme et de l'histoire de l'humanité,
> b) le travail consiste dans une extériorisation (*Entäusserung*) et dans une réappropriation des forces humaines,
> c) l'homme doit être chez soi dans le produit de son travail (4. Heft, 2. Jg, p. 995).

Certes, Cornu reconnaît qu'il est nécessaire de combattre les « déformations idéalistes » du marxisme, mais il tient que Gropp se trompe complètement en supposant que « constater que la philosophie marxiste vient de la philosophie hégélienne est une déformation idéaliste ». Cette critique vient, pense-t-il, d'une pensée dogmatique ignorant l'histoire, non pas d'une « conception du monde historique et organisée » comme Hegel et Marx l'ont développée. Le professeur français d'histoire de la culture qui enseigne maintenant à Berlin ne peut pas imiter les mythologues staliniens de la lutte de classes.

Il est aussi aisé à Fritz Behrens de repousser les accusations portées contre lui et contre Lukács. Il affirme que l'aspect de la pensée hégélienne qu'il a mis en valeur, c'est-à-dire la discussion de l'économie politique anglaise classique par Hegel, n'a presque pas été remarqué jusqu'ici mais doit être reconnu comme un donné indubitable.

Wolfgang Schubardt. Erhard Albrecht et Wolfgang Mönke s'en prennent aussi aux simplifications de Gropp. Schubardt s'occupe surtout du problème de tracer une image exacte de Hegel et de défendre « les résultats atteints par la philosophie classique allemande » que Gropp avait niés ; Albrecht parle surtout du rapport de Hegel et de Marx et défend Lukács contre les attaques de Gropp. Il dit que le livre de Lukács représente « un des essais les plus importants pour utiliser par une critique

créatrice l'héritage classique allemand » (3. Jg., 2. Heft, p. 225).

Albrecht reproche, en même temps, à Heinrich Scholz et à d'autres « auteurs bourgeois » d'avoir compris la dialectique hégélienne comme une « dogmatique prékantienne » et affirme que « identifier la théorie mécaniciste sensualiste de la connaissance avec la théorie marxiste ou avec la théorie hégélienne de l'image réfléchie » témoigne « d'un refus de comprendre la théorie de la connaissance marxiste comme celle de Hegel » (*l. c.*, p. 226). Cette remarque dirigée contre le philosophe social-démocrate Siegfried Marck atteint aussi indirectement les idéologues soviétiques contemporains qui, après Engels et Lénine, professent un réalisme naïf. Albrecht a omis de développer la théorie hégélienne et marxiste de la connaissance telle qu'il la conçoit et se contente d'affirmer que Hegel aussi exige « une pensée qui pénètre dans le propre mouvement de la chose » et n'a pas du tout pris pour principe de construire arbitrairement comme Gropp le lui reproche.

Albrecht termine en attaquant la dissertation de Heinrich Popitz (*Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* — L'homme aliéné, critique de son époque et philosophie de l'histoire du jeune Marx, 1953) auquel il reproche de « déformer et falsifier consciemment le marxisme » [46].

Helmut Seidel et Klaus Gäbler, s'appuyant sur le texte de Lénine :

> L'idéalisme intelligent est plus près du matérialisme intelligent que ne l'est le sot matérialisme. Idéalisme dialectique au lieu de prudent ; métaphysique, non développé, mort, grossier, immobile au lieu de sot » (*Phil. Nachlass*, Cahiers posthumes. Berlin 1949. p. 212),

s'efforcent d'accorder à Hegel une importance plus grande pour le matérialisme dialectique que celle que lui accorde Gropp. Jürgen Kuczynski renvoie encore aux §§ bien connus 243 et 244 de la *Philosophie du Droit* de Hegel dans lesquels la dynamique dialectique de la société bourgeoise

46. Après que la discussion fut terminée Albrecht s'est occupé, dans une vive polémique, entre autres choses de mes travaux. Assurément la fidélité à la ligne prescrite des arguments qu'il apporte là réparait aux yeux du Parti ses « déviations » dans sa contribution discutée ici (*Dt. Ztschr. f. Philosophie*, 5, Jg. 1957 Heft 4, p. 424 sq.).

est dessinée en des traits très réalistes. Dans ma propre contribution je m'efforce de préciser l'intention fondamentale du livre de Lukács et sa thèse principale contre la déformation qu'en fait Gropp et contre la critique analogue de Josef Schleifstein [47].

Les auteurs nommés plus haut ont tous pris position, plus ou moins vivement, *contre* le travail de Gropp. Il est plus intéressant de considérer les contributions qui se sont déclarées solidaires de lui et ont soutenu sa polémique. A la contribution de Gropp se rapporte indirectement la déclaration de la « Commission pour la critique du cercle de travail des philosophes communistes français » qui tient une position stalinienne sans équivoque. On lit en exergue la sentence de Shdaanov : « Le problème de Hegel est résolu depuis longtemps. » Cette contribution à la discussion ne cherche pas à apporter une nouvelle lumière sur la philosophie hégélienne et sur son rapport à Marx mais elle s'occupe exclusivement du néohégélianisme en France (représenté par des auteurs comme Kojève, Hyppolite, Merleau-Ponty, le Père Fessard, le Père Niel, etc.) qui est qualifié d'expression idéologique de la bourgeoisie devenue impérialiste. On couclut :

> Le grand retour à Hegel n'est qu'une attaque désespérée contre Marx menée sous la forme spécifique que prend le révisionnisme dans la crise finale de l'impérialisme — révisionnisme de caractère fasciste (3. Jg., Heft 3, p. 357).

Cet effort pour « démasquer » le caractère idéologique du néohégélianisme en France persuade d'autant moins quand on sait que Kojève — au moins au temps de ses conférences sur Hegel — était un marxiste léniniste décidé, que Merleau-Ponty dans *Humanisme et Terreur* a pris la défense des procès de Moscou et que Hyppolite tout au

47. Dans un article paru également après la fin de la discussion *Zu einigen irrigen Auffassungen des Ubergangs von Hegel auf Marx* (Sur quelques conceptions erronées du passage de Hegel à Marx) Joachim Höppner a rejeté aussi ma défense de Lukács comme expression d'une conception du monde bourgeoise ; il devait cependant reconnaître, en même temps, que des idées semblables se trouvent chez Kuczynski et même chez Palmiro Togliatti (*Dt. Ztschr. f. Philosophie*, 4. Jg., 1956, Heft 5-6, p. 627,641, prévu d'abord comme contribution à la discussion sur le rapport de Hegel et Marx et paru, à la suite de l'article de Harich, dans l'ensemble de la discussion dans le cahier 5 « disparu », de la même année).

moins ne montre pas une opposition hostile au marxisme. On peut dire que le retour à Hegel est un phénomène spécifique français de l'après-guerre mais non pas qu'il est caractéristique de l'ensemble du « monde capitaliste ». On indique comme spécialement pernicieux la « robinsonade » hégélienne, la dialectique du maître et de l'esclave qu'Albrecht a louée justement comme un des moments les plus réalistes et les plus valables de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Quand on entend finalement la Commission résumer la « signification mystifiante » de la dialectique hégélienne, on est tenté de se demander si ce n'est pas ici le système stalinien qui se décrit lui-même inconsciemment :

> Il ne suffit plus aujourd'hui de reprendre simplement la parole de Marx en disant que la dialectique est de nouveau à la mode sous sa forme mystifiée parce qu'elle paraît canoniser ce qui existe et permettre de baptiser l'esclavage : liberté, l'exploitation : bien général, les mesures de police et la guerre : défense de la personne humaine. Il faut aller beaucoup plus loin et reconnaître dans la violence et dans la guerre le véritable fondement originaire de la dialectique mystifiée (*l.c.*, p. 355).

Josef Schleifstein se montre un défenseur décidé de Gropp dont il veut étendre la polémique à une série de *Beiträgen der Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (Suppléments à la Revue allemande de Philosophie) ; on peut supposer que, à côté de Wolfgang Harich qu'il nomme expressément, il pense en premier lieu aux nombreuses contributions d'Ernst Bloch et de Georg Lukács. Georg Lukács et Fritz Behrens sont accusés à plusieurs reprises d'avoir « attribué à Hegel, aux dépens de Marx, des mérites qu'il ne possède pas » (3. Jg., 6. Heft, p. 717). Ce qui déplaît particulièrement à Schleifstein c'est la « prétendue parenté des problématiques chez l'un et chez l'autre » (Hegel et Marx, I.F.), « le parallélisme des origines de la dialectique hégélienne et de la dialectique marxiste », comme l'a indiqué Lukács. Qu'il soit arrivé à affirmer un pareil parallélisme tient à ce qu'il a pris comme fond de comparaison le jeune Marx et non pas le Marx de la « maturité ». Mais ce choix est, en vérité, déterminé et justifié parce que la question porte en fait sur l'*origine* de la pensée dialectique chez Hegel et chez Marx. Schleifstein exprime ici clairement qu'il rejette le jeune Marx qui n'est pas encore un penseur « marxiste ».

En réduisant le rapport de Marx à Hegel aux Manuscrits économico-philosophiques, à des catégories comme *Entäusserung* (dessaisissement, extériorisation), *Entfremdung* (aliénation) qui ont certainement joué un rôle important dans la période de constitution du marxisme mais qui n'épuisent pas le contenu du marxisme, on renforce, en partie sans le vouloir, l'impression qu'il y a un voisinage immédiat de Hegel au marxisme et cela donne l'apparence que presque tous les problèmes et les questions du marxisme sont préparés dans la philosophie hégélienne ou s'y trouvent déjà en germe (p. 720).

En insistant sur l'importance du jeune Marx on favorise la tentation bourgeoise de transformer Marx en un hégélien (ceci vise à nouveau le livre de Heinrich Popitz). Mais, pour obvier à ces prétendues falsifications, Schleifstein demande non pas que l'on examine à fond et scientifiquement les travaux du jeune Marx, mais au contraire qu'on se tienne le plus possible à l'écart de ces écrits.

Cette attaque et les efforts réactionnaires qui y sont liés pour rabaisser la valeur de la production scientifique de Marx... ne peuvent être combattus sérieusement si les marxistes se concentrent continuellement sur le point de départ du développement de Marx et sur ses sources spirituelles et non pas sur le résultat, sur les doctrines et les catégories dialectiques du marxisme en toutes ses parties composantes, s'ils n'opposent pas *l'ensemble* du marxisme-léninisme à la philosophie hégélienne et ne démontrent pas l'énorme supériorité de la conception du monde scientifique marxiste sur la philosophie hégélienne (p. 721).

Certainement la doctrine de Marx ne s'épuise pas dans l'analyse de l'aliénation de l'homme dans le monde capitaliste, mais ces analyses constituent cependant, encore dans le *Kapital*, le point de départ de sa critique humaniste et la raison décisive de la nécessité d'une révolution sociale. Jean Hyppolite a montré clairement que cette base philosophique indique l'orientation de tous les travaux de Marx et, expressément, n'a jamais été rejetée par lui [48]. Assu-

48. Cf. Jean Hyppolite, *De la structure du « Capital » et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx* dans *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris 1955. A la Rencontre internationale de Royaumont sur la Dialectique (18-23 septembre 1960) M.K. Kosik de Prague lut un texte inédit de K. Marx, écrit entre 1859 et 1867, où il est encore question d'aliénation, etc., et qui prouve encore une fois la continuité de son orientation philosophique.

rément si on pense que l'essence du marxisme ne consiste plus à libérer l'homme et à surmonter l'aliénation, mais à édifier une « conception scientifique du monde », il faut l'accentuer autrement. L'opposition proprement dite et décisive entre Marx et Hegel, l'opposition de la philosophie spiritualiste contemplative à la praxis matérielle active (la praxis transformante) est remplacée par l'opposition entre deux conceptions du monde.

On comprend que Schleifstein ait violemment critiqué Lukács qui a essayé de jeter un pont entre le marxisme et les traditions humanistes de la bourgeoisie et qui écrit dans son livre sur Hegel :

> L'humanisme prolétarien découle de la dernière grande crise idéologique de la pensée bourgeoise tout comme la lutte des classes du prolétariat a découlé des combats que les oppressés et les exploités ont livré pour se libérer. Pareillement il n'y a pas de muraille de Chine séparant la révolution démocratique bourgeoise et la révolution prolétarienne ; la révolution prolétarienne s'est développée très lentement, très progressivement et sans contradiction à partir des combats livrés par les couches opprimées de toutes les luttes de classes. Le caractère particulier de la dernire grande période critique du développement idéologique de la société bourgeoise (1789 à 1848) est aussi à ce point de vue le point de départ idéologique immédiat où commence la nouvelle conception du monde du prolétariat. [49]

De même que le mouvement révolutionnaire prolétarien est sorti du mouvement révolutionnaire bourgeois, de même, en d'autres termes, l'humanisme prolétarien peut se considérer comme l'héritier de l'humanisme bourgeois. Lukács a eu l'idée sur laquelle il insiste continuellement, que la supériorité du marxisme consiste à ce qu'il a pu réaliser en vérité la liberté qui dans l'état bourgeois restait seulement idéelle. Schleifstein fait voir au contraire que, sous cette « continuité extérieure » se cache une opposition profonde ; à cela on peut répondre facilement que l'essentiel est non pas l'opposition qui est extérieure mais la continuité cachée (l'humanisme à réaliser). Ce n'est pas par hasard que Schleifstein en appelle à ce sujet à Joseph Staline qui

49. Georg Lukacs, *Der junge Hegel*, Berlin 1954, p. 459.

dans ses remarques sur le schéma d'un manuel de l'histoire des temps modernes voit dans la pensée de montrer « toute la grandeur de l'opposition et de la différence » entre la révolution bourgeoise et la révolution socialiste, la « ligne de conduite », le « fil d'Ariane » de l'exposé de toute l'histoire des temps modernes (p. 723).

Il est caractéristique que précisément Staline, que Trotzki considérait avec raison comme représentant de la domination de la nouvelle couche supérieure soviétique, affirme si énergiquement la différence des principes entre la révolution bourgeoise et la révolution prolétarienne. En fait il n'est pas hors de propos de se demander comment la révolution d'octobre 1917 était une révolution prolétarienne et socialiste. Il est arrivé à Raymond Aron de la caractériser comme un mouvement révolutionnaire antiféodal porté par un petit prolétariat radical et par les masses paysannes petit-bourgeoises et conduit par un groupe de révolutionnaires professionnels dont l'idéologie était certes socialiste prolétarienne, mais qui annonçait comme but révolutionnaire en premier lieu non pas la propriété sociale des moyens de production, mais la propriété privée des paysans. C'est seulement la collectivisation de l'agriculture (dans les années 1928-1930), caractérisée par Staline lui-même comme une « révolution par en haut » qui produisit dans l'Union Soviétique une « base socialiste » et, lorsqu'on examine cette deuxième phase, silencieuse mais non moins sanglante, de la révolution, on peut sans aucun doute constater une « différence fondamentale » entre la révolution bourgeoise (de 1789) et la révolution « socialiste » : tandis que la bourgeoisie française dépossédait la noblesse féodale et acquérait la possession de la terre, la bureaucratie soviétique dépossédait les paysans et plaçait la production agricole sous son contrôle. Mais même avec la meilleure bonne volonté on ne peut comparer le rapport entre la révolution russe de 1917 et la révolution française de 1789 avec le rapport esquissé par le jeune Marx entre la révolution prolétarienne et la révolution bourgeoise. Elle a eu trop peu le caractère d'une concrétisation et d'une réalisation des solutions (purement programmatiques) de la révolution bourgeoise. Aussi l'accent est placé sur l'opposition des conceptions du monde et non pas sur la supériorité — qu'il est bien impossible de montrer dans les détails — de la société soviétique, et de la liberté concrète qu'elle procure, sur la « liberté formelle » des états bourgeois.

Au lieu de la praxis surmontant l'hégélianisme nous rencontrons — comme je l'ai déjà souligné plusieurs fois — le combat théorique contre un système idéologique regardé comme un concurrent. Schleifstein résume aussi les tâches de la philosophie marxiste en disant qu'elle « doit combattre énergiquement contre toute hégélianisation du marxisme et s'opposer à tout essai d'accroître le mérite de Hegel aux dépens de Marx... (p. 726).

Schleifstein, de façon peu dialectique, veut « critiquer vigoureusement tout ce qui est réactionnaire, conservateur, idéaliste, mystique dans la philosophie hégélienne, mais en même temps utiliser en matérialiste tout ce qui montre la route en avant » (p. 727).

De la même façon Proudhon, que Marx a soumis à cause de cela à une critique anéantissante dans sa *Misère de la philosophie* (1846) voulait en son temps supprimer les côtés négatifs du capitalisme pour n'en conserver que les côtés positifs. Georg Lukács a compris le développement allant de l'hégélianisme au matérialisme historique comme l'expression idéelle du passage de la révolution démocratique bourgeoise à la révolution sociale prolétarienne. Passage par lequel non seulement l' « idéologie » est transformée radicalement, mais aussi sa fonction change par principe : elle coïncide avec la « praxis transformante », prouvant ainsi concrètement qu'elle a saisi la *totalité* de la société et qu'elle l'a prise en son pouvoir.

Entre la contribution apportée à la discussion par Josef Schleifstein (automne 1955) et la contribution, demeurée un fragment de Wolfgang Harich (automne 1956) se place le XX[e] Congrès du Parti Communiste de l'Union Soviétique (du 14 au 25 février 1956). C'est alors que les communistes soviétiques se détournèrent de Staline et que l'on critiqua le « culte de la personnalité » ; cela amena aussi à accorder plus de liberté à la vie culturelle dans la Russie soviétique et dans plusieurs des autres Etats du bloc oriental. Wolfgang Harich et Ernst Bloch appartinrent aux dirigeants qui exposèrent cette orientation, jusqu'à ce que le développement de l'insurrection en Hongrie et la thèse de l'existence d'un néo-fascisme hongrois donna aux partisans d'une orientation intransigeante du Parti dans l'Allemagne de l'Est un prétexte pour supprimer le « dégel ».

La discussion de Harich est de beaucoup la plus courageuse et la plus radicale. Il ne se contente pas de rejeter les vues partiales et les paralogismes de Gropp mais il

s'attaque aussi directement à ses sources : Staline, la grande Encyclopédie soviétique et Shdanov. Il rejette fondamentalement et avec une documentation détaillée l'absurdité de la thèse affirmant le caractère réactionnaire de la philosophie de Hegel ; en cela il pouvait déjà s'appuyer sur le fait qu'une série de travaux récents en Russie soviétique ont rejeté cette thèse et sont arrivés à juger plus justement Hegel comme philosophe de l'époque bourgeoise[50]. Selon Harich la proscription de l'héritage hégélien remonte au culte de Staline, qui a conduit à accepter sans critique sa fameuse déclaration de 1941, comme aux « tendances vulgarisantes du discours de Shdanov au Con-

50. Cf. avant tout l'article de I. CHLJABITSCH, *Zur Einschätzung des philosophischen Erbes Hegels* (Jugement sur la valeur de l'héritage philosophique de Hegel) dans le *Kommunist*, Jg. 1956, Heft 17, dont peut-être Harich a déjà connu l'original russe ou le manuscrit de la traduction ; le texte allemand est paru en avril 1957 dans la revue *Sowjetwissenschaft Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge*, p. 430-448. Chljabitsch ramène la condamnation partiale de Hegel à une mesure supportable et combat l'« attitude nihiliste en face de Hegel et de sa méthode dialectique » (p. 441). En se référant au XX[e] Congrès du Parti et aux mesures prises pour écarter l'influence du culte de la personnalité, Chljabitsch réclame expressément que l'on corrige la formule faisant de la philosophie de Hegel l'expression de la réaction aristocratique au matérialisme français et aux idées de la Révolution française, formule qui a trouvé place non seulement dans la Grande Encyclopédie Soviétique mais aussi dans le *Court dictionnaire philosophique*. En principe Chljabitsch ne dépasse pas le léninisme traditionnel et il considère le système hégélien comme une sorte de carrière de pierres d'où l'on peut tirer des catégories utilisables pour la conception systématique du monde du matérialisme dialectique.

Il en va de même pour les manuels officiels du marxisme-léninisme parus entre temps, édités par l'institut philosophique de l'Académie Soviétique des Sciences, *Fondements de la philosophie marxiste* (traduction allemande, Berlin 1959) et l'ouvrage de KLAUS, KOSING et REDLOW, *Conception scientifique du monde* paraissant en fascicules séparés dont le premier est sorti en 1959. Bien qu'on rencontre dans ces deux ouvrages une « valorisation » du mérite de Hegel ils gardent le comportement éclectique et la formule traditionnelle sur le système réactionnaire et la méthode révolutionnaire. La *Logique* de Hegel est très appréciée parce qu'on trouve en elle des « catégories du matérialisme dialectique ». On y condamne cependant l'absence d'une théorie évolutionniste de la nature et — nouveau chef d'accusation — la pensée « europo-centrique » dans la philosophie de l'histoire et la théorie que les guerres sont inévitables (p. 84). Finalement on rejette le néo-hégélianisme parce qu'il « fait revivre tout le négatif que peut présenter le système de Hegel » (*l.c.*). Dans le manuel allemand on loue avant tout l'esprit encyclopédique de Hegel. Par ailleurs, l'appréciation que l'on porte sur lui ne dépasse pas l'indication sèche du contenu du système et l'allusion à son idéalisme. Politiquement, la philosophie de Hegel, en prétendant que le présent marque la fin du développement historique, est devenue la « justification de l'état de choses réactionnaire prussien » (p. 32). On ne peut donc pas parler ici d'une appréciation adéquate du rapport de Hegel à Marx.

grès philosophique de Moscou de juin 1947 » (p. 563). L'affirmation de Shdanov : « la question de Hegel est résolue » est rejetée par Harich comme une dogmatisation définitive de la déclaration de Staline pendant la guerre. En s'efforçant de bien comprendre Hegel Harich croit demeurer dans le cadre du marxisme tel que Marx et Lénine l'ont compris :

> Nos efforts pour restituer l'image que se faisaient de Hegel Marx et Lénine et pour la purifier des faux jugements sectaires de l'ère stalinienne signifient un retour à une orthodoxie marxiste plus rigoureuse... (p. 567).

Alors que les staliniens voulaient empêcher le passage de Hegel à Marx, Harich espère précisément, en montrant les aspects révolutionnaires dans la pensée de Hegel, faciliter aux intellectuels bourgeois le passage au marxisme :

> Depuis longtemps beaucoup d'intellectuels qui s'intéressent à la philosophie en Allemagne ignorent complètement que la prise de parti pour la Révolution française est déterminante et agissante jusque dans la problématique la plus abstraite de Fichte et de Hegel (*l.c.*).

Seuls, des historiens marxistes de la philosophie pourraient le leur faire connaître [51]. Selon Harich l'application pratique de ces exemples historiques est que

> aujourd'hui, si les penseurs productifs importants de l'époque n'ont pas une attitude positive envers la révolution socialiste, un progrès de la philosophie est aussi peu possible que les accomplissements progressifs de l'idéalisme allemand, qui ont ouvert une route nouvelle au tournant du dix-huitième et du dix-neuvième siècle, n'eussent été possibles si Fichte n'avait pas pris parti pour les jacobins et si Hegel n'avait pas élaboré intellectuellement les résultats de la Révolution française et de la période napoléonienne (p. 568).

Harich vise donc en pratique à gagner à la révolution d'octobre et au communisme soviétique les sympathisants intellectuels bourgeois. Cette tendance explique aussi les

51. Cependant cf l'exposition profonde et étendue du rapport de Hegel à la Révolution française dans l'ouvrage de Joachim RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. Bd 63, Köln et Opladen 1957.

efforts de Harich (comme ceux d'Ernst Bloch) pour élaborer une forme de philosophie marxiste faisant droit à des exigences plus hautes ; pour autant l'un et l'autre — au moins un certain temps — pouvaient être tolérés par la direction du Parti Socialiste Unifié allemand. La situation se modifia à l'instant où cette interprétation plus profonde de Marx commença à exercer de l'influence parmi les membres du Parti Socialiste Unifié allemand et à se combiner avec des conceptions politiques et économiques concrètes ; il était indifférent à la direction du Parti que ces conséquences de la théorie fussent tirées par les penseurs eux-mêmes ou par leurs partisans. Georg Lukács s'était mis à la disposition du gouvernement Nagy comme ministre de l'Education nationale, Wolfgang Harich voulait — selon ce que nous apprend le manifeste communiqué dans la presse — une sorte d' « octobre polonais » dans l'Allemagne de l'Est. Fritz Behrens avait en vue un plan de politique économique qui se rapprochait de l'exemple yougoslave. Mais toutes ces conceptions furent associées, par les idéologues dirigeants du Parti, aux représentations idéologiques déviationnistes de ces personnes. La direction du Parti s'opposa impitoyablement à la tentative de mettre en relief le côté humain du marxisme, non plus seulement en théorie et pour des fins de propagande, mais aussi en pratique [52].

52. La polémique contre Bloch et Lukács est depuis devenue plus violente. Ainsi par exemple, à la 33e Réunion plénière du Parti Socialiste Unifié Allemand on en est venu à un débat violent dans lequel Kurt Hager a dû se laver du soupçon de n'avoir pas pris contre Bloch des positions suffisamment radicales. Le directeur de l'*Abteilung f. Gesamtdeutsche Arbeit im ZK* (Section pour le travail dans l'Allemagne entière dans le Comité Central) Paul Verner développait par exemple: Il (Bloch) disait : « Liberté et vérité sont des concepts désignant notre pays futur (*Heimatsbegriffe*): La praxis de la liberté est le socialisme de la liberté ». Ainsi le socialisme libertaire que proclament les dirigeants de la sociale-démocratie de Droite. Plus loin Bloch dit : « La théorie de la liberté est le marxisme de la liberté. Le caractère amical immense du marxisme doit s'imposer ». (le terme de « caractère amical » — *Freundlichkeit* — est tiré du vocabulaire de Bert Brecht I.F.). Camarades, c'est la plate-forme théorique du groupe contre-révolutionnaire de Harich et de Janka, qui ont pour but de miner la force des travailleurs et des paysans dans la République démocratique allemande et à conduire en conséquence à l'écarter... (La 33e Réunion plénière du Comité Central du Parti Socialiste Unifié Allemand, supplément à l'hebdomadaire *Das Parlament* 18. 12. 1957).

Des nombreux articles consacrés à Bloch citons seulement : R.O. Gropp, *Idealistische Verirrungen unter antidogmatischem Vorzeichen* (Erreurs idéalistes sous apparences antidogmatiques) dans *Neue Deutschland* 19.12. 1956 ; R.O. Gropp, *Mystische Hoffnungsphilosophie ist unvereinbar mit Marxismus* (Une philosophie mystique

**Résumé**

Voici encore une fois le résultat de ma recherche : on doit distinguer entre l'hostilité des idéologues soviétiques contre Hegel (« lutte contre l'interprétation hégélianisante de Marx ») et l'aversion souvent dissimulée derrière, à l'égard du jeune Marx et de son Ethos.

Les motifs politiques de cette attitude défensive sont multiples mais il s'y agit avant tout de défendre la position dominante de la direction du Parti.

1. Toute « influence hégélianisante » est combattue parce qu'il importe au Parti de garder « pure » une interprétation unique et claire de Marx qui remonte à la tradition de Engels et Lénine pour garantir l'unité du Parti communiste. Pour cette raison il ne peut pas renoncer à son *monopole d'interprétation* et il prétend juger en dernier ressort de tous les penseurs qui (comme par exemple Ernst Bloch) se disent marxistes[53].

de l'expérience est inconciliable avec le marxisme) dans wiss. Beilage du *Forum*, 2e éd. de Marx 1957 ; Kurt HAGER, *Der Kampf gegen bürgerliche Ideologie und Revisionismus* (Le combat contre l'idéologie bourgeoise et le révisionisme) dans *Forum*, Nr. 3-4, Feb. 1957 ; Hermann LEY, *Ernst Bloch und das Hegelsche System* (E. Bloch et le système hégélien) dans *Einheit*, Heft 3/1957, p. 327-335.

53. Pareille dépendance institutionnelle du théoricien à l'égard de l'organisation du Parti était fort peu du goût de Friedrich Engels ; cela ressort de nombreuses déclarations dans sa correspondance avec August Bebel, correspondance qui a été récemment publiée à Berlin-Est. Par exemple, dans sa lettre du 1/2 mai 1891 il écrit : « Si vous êtes tenté de vous opposer par la force à la publication de l'article et si vous faites avertir la Neue Zeit que, en cas de récidive, elle serait peut-être *aussi étatisée par le Parti et soumise à la censure*, la prise de possession de toute votre presse par le Parti doit enfin m'apparaître sous un jour particulier. Quelle différence y a-t-il entre vous et Puttkammer (Ministre de l'Intérieur en Prusse, I.F.), si vous introduisez dans vos propres rangs une loi sur les socialistes ? Pour moi personnellement cela peut m'être assez indifférent, aucun parti ne peut me condamner à me taire, si je suis décidé à parler. Mais je voudrais cependant donner à considérer si vous ne feriez pas mieux d'être moins susceptible et d'être dans votre conduite *un peu moins — prussien*. Vous — *le Parti — avez besoin de la science socialiste et celle-ci ne peut pas vivre sans liberté de mouvement*. Il faut en accepter les désagréments inévitables et le mieux est de le faire sans broncher... Que la direction ou toi personnellement gardiez et deviez garder une influence *morale* importante sur la N.Z. et sur tout ce qui paraît par ailleurs, cela va de soi. Mais cela doit et peut vous contenter. *Dans le Vorwärts on se fait toujours gloire de la liberté de discussion, mais on ne l'y remarque guère*. Vous ne savez pas combien pareille tendance à des mesures de rigueur nous paraît singulière ici à l'étranger, où en est habitué à voir les chefs les plus anciens de parti appelés à rendre des comptes dans leur propre parti (par exemple le Gouvernement Tory

2. Si Hegel est si vivement diffamé, c'est parce qu'en fait l'idéologie soviétique (comme système fermé d'une conception du monde) tout comme l'Etat soviétique et la conception soviétique de la liberté dans cette « forme supérieure d'un Etat démocratique » se sont tellement rapprochés de l'original hégélien que l'Union Soviétique est devenue *pratiquement* un Etat reposant sur les conceptions de la droite hégélienne. Le côté apologétique de la dialectique hégélienne est critiqué d'autant plus fortement que sous Staline on a continuellement fait servir cette dialectique à la défense du caractère prétendu libertaire et socialiste de l'Union Soviétique.

3. Le jeune Marx, et son Ethos humaniste, est combattu parce qu'il représente un reproche permanent à l'ordre inhumain et sans liberté qui domine le monde soviétique. C'est pour cela qu'on a cherché à creuser un abîme entre Hegel et Marx ou à ne comparer ces deux penseurs que sous leur forme « mûre et développée » (Josef Schleifstein) [54].

Pour gagner les « intellectuels sympathisants », on souligne volontiers l'intention du jeune Marx de *réaliser* l'humanisme bourgeois resté jusqu'alors imaginaire et illu-

par Lord Randolph Churchill)... » (Lettres à Bebel, Berlin 1958, p. 177). Six mois plus tard. Engels est encore plus clair : « *Etre dépendant, même d'un parti des travailleurs est un sort pénible* », écrit-il le 19.11 1892. « Et, même, indépendamment de la question d'argent, c'est une situation stérile pour quiconque a de l'initiative d'être rédacteur d'une feuille appartenant au Parti. Marx et moi avons toujours été d'accord là-dessus de ne *jamais* accepter une pareille place et que nous ne pouvions aussi avoir qu'une feuille indépendante même pécuniairement du Parti lui-même. Votre « étatisation » de la presse possède de grands inconvénients si elle va trop loin. Vous *devez* absolument avoir dans le Parti une presse qui ne dépende *pas* directement de la Direction et même du Congrès du Parti, c'est-à-dire qui soit dans la situation de s'opposer sans être gênée, à l'intérieur du programme et de la tactique acceptée, à des démarches particulières du Parti et aussi de critiquer librement, à l'intérieur des limites des convenances, le programme et la tactique... le premier besoin est la constitution d'une presse du Parti *formellement* indépendante » (*l.c.*, p. 259 sq.). Il était nécessaire de citer longuement pour voir clairement qu'il s'agit chez Engels non pas d'une critique exclusivement dirigée contre la « Direction du Parti allemande révisionniste », comme vraisemblablement les idéologues soviétiques l'affirmeront bientôt, mais d'une considération de principe et de la reconnaissance qu'il est nécessaire d'avoir à l'intérieur du mouvement des travailleurs une presse réellement indépendante. On sait que Lénine au contraire considérait que dépendre financièrement du Parti n'était pas un mal mais bien plutôt un présupposé utile garantissant l'unité du Parti et l'obéissance des « révolutionnaires professionnels ».

54. En rigueur on compare avec Hegel non pas Marx, mais le matérialisme dialectique développé par Engels, Lénine, etc.

soire, mais il n'est pas permis d'en faire un facteur concret de la politique (on a toléré Bloch et Harich dans un temps de relative stabilité, on les a condamnés dès qu'eux-mêmes ou leurs partisans ont commencé à tirer des conséquences politiques de leur conception).

4. La discusion des années 20 entre Lukács et Korsch d'une part, et l'orthodoxie léniniste d'autre part, remonte, tout comme les récentes polémiques contre les travaux de Bloch et de Lukács sur Hegel, à l'opposition entre la bureaucratie dirigeante du Parti et les philosophes (relativement libres).

La direction du Parti s'intéresse nécessairement à conserver *sa* domination et ce n'est pas par hasard que les représentants d'une interprétation technique mécanique l'ont emporté. Les philosophes jouissant d'une indépendance intellectuelle relative, s'intéressent au socialisme et à sa réalisation humaine ainsi qu'à l'explication exacte et aussi profonde que possible de la connexion entre Marx et la tradition philosophique. Bref : la direction du Parti se préoccupe de la domination et pense par conséquent en catégories du savoir comme instrument de domination. Les philosophes s'occupent de condition humaine et de *comprendre* et ils pensent par conséquent (au moins certains d'entre eux) de façon historique dialectique.

Les dirigeants du Parti sont à leurs propres yeux des « ingénieurs du pouvoir », les philosophes marxistes sont des professionnels de la dialectique et de la science de l'esprit, qui interprètent le sens de l'Histoire, sens qui ne peut être saisi que d'un point de vue humaniste ou théologique.

Henri Lefèbvre avait conscience de cette opposition entre les idéologues du Parti et les philosophes marxistes. Il demandait par conséquent liberté intellectuelle et indépendance pour les penseurs marxistes dont la tâche ne devrait pas être réduite à la propagande et à la « vulgarisation des classiques » [55]. Mais, en vertu de sa propre essence, le système soviétique ne peut pas supporter pareille indépendance et doit ainsi condamner philosophie et sciences de l'esprit à la stérilité.

55. Henri LEFÈBVRE, *Le marxisme et la pensée française* dans *Temps Modernes*, 13e année (juillet-août 1957), p. 104-137, spécialement p. 134 sq.

Ce serait une sottise pour le « monde occidental » de saluer chez les penseurs comme Bloch et Lukács des « alliés ». Même s'ils ne représentent aucun facteur politique, il reste consolant de savoir que, au milieu du monde soviétique, quelques penseurs gardent vivant le souvenir des intentions humanistes et de la dialectique critique du jeune Marx [56].

*Iring FETSCHER*

*Traduction revue par l'auteur.*

56. Marek FRITZHAND a publié récemment dans *Nowe Drogi* (Nouvelles voies), organe central du Parti uni polonais des Travailleurs, un article sur *La lutte au sujet de l'héritage philosophique du jeune Marx;* il y demande qu'on ne laisse pas aux révisionnistes et aux adversaires du marxisme le soin de s'occuper des écrits de jeunesse de Marx mais qu'on « enrichisse philosophiquement » et qu'on « fortifie politiquement » la théorie par l'étude du jeune Marx. Fritzhand affirme qu'il n'y a pas d'opposition entre la position du jeune Marx et celle du Marx mûr et que même dans les articles des *Deutsch-französische Jahrbücher* et dans *Nationalökonomie und Philosophie* Marx n'a pas suivi la théorie ahistorique du « vrai socialisme ». Le *Kapital*, dit-il, est aussi pénétré de catégories éthiques, il comprend une « conception déterminée de la vie et de la moralité ». Il explique que si les orthodoxes du Parti négligent le jeune Marx, c'est par crainte de se rendre suspects de révisionnisme et il ajoute qu'« il s'y cache aussi certaines conceptions positivistes, à son avis erronées, qui opposent le marxisme à l'éthique... » (p. 93). Fritzhand met ainsi justement le doigt sur le point caractéristique pour le développement du marxisme depuis l'époque de la « deuxième Internationale ». « Si d'une part il est vrai que la réduction du marxisme à la simple éthique est un des jeux les plus dangereux du révisionnisme, il est par ailleurs aussi vrai que l'isoler du contenu éthique qui lui est propre ne peut que nuire au marxisme » (101).

# THEORIE DES CONCEPTS PAR L'UNITE FONCTIONNELLE SUIVANT LES PRINCIPES DE SAINT THOMAS

## Synthèse aperceptive et connaissance d'amour vécue

*Un demi-siècle s'est écoulé depuis que le Père P. Rousselot, avec sa thèse sur « L'intellectualisme de saint Thomas » et ses articles de* 1910, *se situait d'emblée à l'avant-garde du néo-thomisme. Sans doute pourrait-on maintenant trier « Che è vivo e che è morte » dans cette œuvre prématurément interrompue ou mieux discerner le rôle qu'il a joué dans le progrès des idées. Certaines dont il a été le pionnier sont maintenant un bien commun ; d'autres ne lui ont guère survécu. Surtout le monde philosophique a beaucoup changé. C'est avec peine que nous remontons de cinquante ans en arrière. L'idéalisme qu'il combattait, mais dont la problématique l'encombrait peut-être, a bien vieilli. Nous sommes confrontés avec de tout autres problèmes. Lui-même, qui exposait ses idées avec force et intrépidité, et parfois jusqu'à l'outrance, était aussi capable de se critiquer. On sait comment il tempéra assez vite ses affirmations sur l'irréalisme de la connaissance conceptuelle. On ne peut dire comment il eût évolué par la suite ; certainement il aurait grandement construit. Son œuvre reste riche de promesses ; que l'on pense aux chapitres de sa thèse sur la connaissance du singulier, l'art, l'histoire, le symbole.*

*On le relit, un peu comme les classiques, pour s'éduquer au contact d'un maître à penser, même si on dépasse ses conclusions. Sans doute des pages inédites intéresseront-elles. Elles sont inachevées, quant à la forme tout au moins; il serait peu équitable de les juger comme des œuvres dont l'auteur, en les livrant au public, aurait assumé la pleine responsabilité. On y trouvera au moins des idées, des intuitions qui lui étaient familières, mais dont il sentait le caractère provisoire et qu'il s'efforçait de tirer au clair.*

*L'extrait d'une lettre à Maurice Blondel, qui est cité en appendice, apporte de nouveaux renseignements sur l'évolution de sa pensée et sur ses sources. Un carnet où il notait ses lectures nous apprend qu'il avait lu en* 1905 *la « Logique » de Hegel, sans doute dans la traduction de Vera* (1874) *— Logique de l'Encyclopédie — et quelques pages de* 1908 *se rapportent au « Secret of Hegel » de J.-H. Stirling, citant longuement le passage où Hegel parle de l'infinité de la fraction* 3/7 *(p.* 562 *sq.). On verra comment le Père Rousselot en tire profit.*

*Ce que l'auteur avait ajouté en marge ou entre les lignes est inséré entre* < >. *Les mots qu'on n'a pu déchiffrer sont remplacés par* ?? ; *ceux dont la lecture est douteuse sont suivis de* [?].

L'élargissement et l'assouplissement de la psychologie, en ces dernières années, permet de découvrir et de préciser clairement l'erreur initiale qui a vicié, en tout ou en partie, les recherches sur ce problème capital — unique — de la philosophie : « Que savons-nous de l'âme et de Dieu ? » La scolastique en a beaucoup souffert et Kant ne s'en est pas purifié.

Cette erreur consiste à considérer comme le fait type, comme l'action caractéristique de la vie mentale un phénomène qui, malgré son importance extrême, est pourtant subordonné et dérivé : le fait du concept, l'action de se représenter *une* chose. Chose conçue s'oppose, dans l'esprit de tous, à chose réelle. La tâche dès lors qui s'imposait était de trouver un procédé qui opérât la coïncidence de « chose conçue » et de « chose réelle » ; il fallait *rabouter* le concept à la réalité. C'est à quoi les tenants de la philosophie

traditionnelle se sont employés, et ils ont suivi diverses voies. Les uns ont nié le problème critique en attribuant à l'homme (à *chaque* fois) une perception intellectuelle de la réalité qui porte sa définitive certitude avec soi. D'autres, plus ouverts et plus sages, ont essayé de réduire l'adversaire à l'absurde, en montrant que ce premier anneau de la vie intelligente, le concept, est solidaire de tout le dynamisme de l'esprit, et que, si l'on n'avoue qu'il est solide, il faut avouer l'incohérence entière de la vie mentale. On s'est beaucoup attaché à « réfuter Kant ». Mais on ne détruit que ce qu'on remplace, et nous ne voyons pas encore qu'on ait rendu un compte suffisant de l'immense différence qui sépare ces deux espèces de concepts pour lesquels on réclame (et souvent en *un seul* bloc) l' « objectivité » : ceux des corps et ceux des êtres immatériels. On maintient avec force suivant les traditions péripatéticiennes et scolastiques l'origine sensible de toutes les idées. Mais, plus on tient ferme sur ce solide terrain expérimental, plus il est difficile de donner une théorie de la « connaissance analogique » dont la cohérence ne soit pas purement verbale. Comment échapper à l'agnosticisme ?

Dans l'exposé qui va suivre, on s'est avant tout proposé d'être clair. On a tâché de présenter les explications que l'on croit exactes avec leurs contours tranchés, et dans une lumière crue. On n'a pas cru pouvoir rendre de meilleur service au lecteur qu'en lui enlevant, dans la mesure de nos forces toute possibilité de se méprendre sur notre pensée. On a mieux aimé être accusé d'outrance, d'apriorisme et de présomption à une première lecture que de se voir, après la troisième ou la quatrième, vanté pour le charme insinuant du discours mais taxé d'obscurité. On n'a pas cru pouvoir mieux s'y prendre, pour faire plaisir au lecteur sérieux, car enfin c'est avec sa raison qu'il faut lire les livres. Est-il permis, en échange de cette preuve de bonne volonté, de lui demander une faveur ? Qu'il veuille bien, même s'il est choqué au premier abord de la marche suivie, s'efforcer de se représenter sympathiquement la doctrine ici exposée comme *un tout* intelligible. Après cela, qu'il applique, s'il le veut, sa raison raisonnante et réfutante. Mais avant cela, qu'il ne pense pas avoir lu. Nous renouvelons, à propos de ce travail, le souhait que faisait saint Jérôme : *legant prius, et postea despiciant.* <Renvoyer à la fin où je traite de la volonté..??.. (que j'admets)....??..>

## I

S'il y avait, dans la vie intellectuelle, un fait premier et qu'on dût prendre, non sans doute comme base unique de toute la philosophie (car qu'est-ce qui pourrait justifier un pareil exclusivisme ?) mais comme point de départ, comme unité de mesure pour commencer et pour type idéal provisoire, cela ne devrait point être « le fait » de la « conception intellectuelle » et pas davantage celui de la « sensation ». Il est un fait ou plutôt un état bien antérieur dont la conception intellectuelle et la sensation ne peuvent être que des extraits, des abstraits, des intensifications particulières ou des transformations différenciées. Cet état n'a véritablement de nom dans aucune langue ; celui qui lui conviendrait le moins mal : « la vie », est trop large pour lui, puisqu'il nous plaît, au début de notre réflexion, de choisir dans l'expérience totale et d'isoler artificiellement un fait élémentaire. Cet état innomé peut se décrire. Mettez-vous à votre fenêtre et regardez dans la cour de votre maison. Votre voisin s'est mis à la sienne et regarde de son côté. C'est une heure de plein soleil, et le bel acacia de la cour, feuilles vert tendre, fleurs blanches, se détache sur le ciel d'un aimable bleu parisien. L'homme à la fenêtre regarde l'acacia, ou plutôt, non, il regarde. Certains lui trouveraient l'air bête, et d'autres l'air intelligent : il regarde. Il n'est pas, au reste, particulièrement absorbé, et si sa petite fille entre dans sa chambre en coup de vent, pour lui annoncer une visite, il ne se réveillera pas comme d'une distraction. Et, tenez, c'est fini, il quitte sa fenêtre et se remet à travailler. L'état particulier dont nous voulons parler nous semble (encore) suggéré à merveille par les vers de Victor Hugo, dans *La Rose de l'Infante :*

> Elle est toute petite. Une duègne la garde,
> Elle tient à la main une rose et regarde,
> Quoi ? Que regarde-t-elle ? Elle ne sait pas. L'eau,
> Un bassin qu'obscurcit le saule et le bouleau,
> Ce qu'elle a devant elle, un cygne aux ailes blanches,
> Le bruissement des flots sous la chanson des branches...,

Il faudrait que cela vous replongeât tout d'un coup, par l'éclair d'une intuition rapide, dans toute la matérialité d'un état d'une après-midi de votre enfance. On ose à peine appeler cela *psychologique*, et cependant c'est au cœur de la vie ; la présence confuse, — non, plus sim-

ple : la présence *connue* du tablier blanc qui vous garde, le tas de sable familier, les gobelets et les pelles, les mains pleines de ce bon sable qui colle et mouille, la vie qui marche... Gardez-vous de croire surtout qu'il n'y ait que les enfants et les sauvages à connaître ces états-là. C'est le pain quotidien de la vie mentale. Quelque raffiné, compliqué et subtilisé qu'on soit ou qu'on se juge, il est assez facile de s'y surprendre ou même de s'y remettre, à peu près à volonté. La qualité et la quantité de l'expérience précédente ne font rien à cet état. On le retrouve chez le savant comme chez l'illettré, et chez l'impressionniste et même chez l'artiste naturaliste qui croit, le naïf, regarder les choses « telles qu'elles sont », et chez celui qui surenchérit, pour retrouver la plus vraie nature, la nature humaine et humanisée, et chez tous les autres. Car voici : au fond, il consiste à vivre. Et si, tout à l'heure, nous lui avons opposé la « conception intellectuelle », et si nous avons choisi, pour en donner quelque échantillon, des moments d'apparente oisiveté, il faut comprendre que cet état est incessant, et qu'il persiste sous la « conception intellectuelle », et qu'on l'expérimente à plein dans l'action comme dans le loisir. Cet état, qu'on a représenté ici, pour plus de facilité, comme délimité dans le temps et occupant toute la conscience, correspond, dans toute intellection humaine, au moment (intemporel : *momentum*) de *perception* comme distinct du moment de *conception*. En réalité, la synthèse de l'aperception est inséparable de la synopse [?] perçue, et l'intuition de ma modification, de mon acte, est physiquement identique à la conception de la chose. Mais si l'on ne considère que le moment *perception*, l'essence et l'*esse*, la réalité et la *talité* y sont indissolublement fondus ensemble, perçus ensemble, l'affirmation ne s'y ajoute pas à la perception, la distinction du réel et du possible n'a pas encore surgi.

On peut donc commencer l'article avec *La Rose de l'Infante,* en disant que ces exemples sont excellents pour faire comprendre la théorie Maréchal, mais que nous, nous nous appuierons sur une pareille perception-affirmation, (connaissance pure) qui est immanente à toute opération intellectuelle.

Commencer par *La Rose de l'Infante,* et puis dire : on est à la recherche d'un « fait primitif » ; puis on s'aperçoit que cet état primitif subsiste sous les conceptions, les soutenant [?], — comme cognitio p.m. m la conception ne

doit donc être manipulée que dans son rapport avec lui. Introduction de l'élément de *durée* — du flux vital au lieu des états juxtaposés, de la S. de l'Hp au lieu des représentations [?] de concepts.

Qu'on nous pardonne cette description ; elle était peut-être très inutile, car il n'y a guère de besogne à laquelle les psychologues, en ces temps-ci, se soient plus heureusement employés qu'à faire attention au flux vital. Nous voulions seulement qu'on revécût l'apparente *stupeur*, l'indifférence, l'indistinction avec les choses, que cette expérience comporte et comporta.

Stupeur vis-à-vis du doute : cette stupeur est une vie intense. Non seulement, dans cet état, le « problème de la certitude » n'a ni sens ni place, mais même, et c'est ici le point intéressant, les dissociations de la réflexion la plus ordinaire ne s'y retrouvent pas. On n'y trouve, semble-t-il, ni réflexion ni négation ; la sensation et l'intelligence y sont si bien fondues qu'elles ne s'y distinguent pas ; nature et suppôt, corps et âme, *réel et possible*, objet et sujet — je ne dis pas : toutes ces *réalités*, mais toutes ces *oppositions* ont disparu. Qu'on veuille bien faire une attention particulière à la disparition de l'opposition du réel et du possible dans le cas élémentaire de l'homme qui regarde l'acacia ; l'on y saisira jusqu'à quel point la stupeur susdite est, par identité vitale, une vigoureuse affirmation. Et l'on comprendra la justesse de ce qu'un psychologue a récemment établi avec beaucoup de finesse (à propos du sentiment de présence, par J. Maréchal, *Revue des Questions Scientifiques*) : qu'il n'y a pas lieu de chercher un élément psychologique nouveau et spécial qui, *s'ajoutant* aux représentations de la conscience, soit la cause du « sentiment de présence », mais que la tendance première, naturelle, irrésistible avant des déceptions est de tout *affirmer*, et qu'ainsi c'est la représentation de l'absent et du possible qui, plutôt que la connaissance du réel comme tel, a besoin d'une explication. La connaissance du réel ne se fait pas par une addition ; c'est l'idée du possible qui se forme par une soustraction.

Ces considérations sont propres à donner l'intelligence de la notion d'*infini* de la psychologie métaphysique de saint Thomas. Mais, avant de l'expliquer, ou plutôt, avant d'essayer de la suggérer le plus concrètement possible, revenons un instant aux philosophes qui ont pris pour fait élémentaire et pour point de départ la conception.

## II

On peut les répartir en deux groupes : ceux qui s'attachent uniquement aux concepts, ceux qui ont su distinguer du concept ou résidu conceptuel l'*action concevante*.

C'est malheureusement dans la catégorie des premiers qu'il faut ranger, semble-t-il, la plupart de ceux qui ont entrepris de défendre, en de récentes controverses, l'*analogie* scolastique [1]. La tactique des adversaires consistait à les acculer à l'agnosticisme, et parfois la tâche n'était que trop aisée. En effet, qui ne considère que les éléments représentatifs, s'il avoue d'autre part que toutes les notes de représentations sont empruntées à l'expérience sensible, ne peut plus espérer parvenir à une conception quelconque des réalités suprasensibles par voie d' « éminence et de négation ». La négation, leur disait-on justement, porte ou sur tout le contenu représentatif, ou seulement sur une partie. Si sur le tout, que reste-t-il ? Vous n'avez plus qu'un pseudo-concept, qui se détruit lui-même, comme l'idée d'un cercle carré ou d'un mal absolu [2]. Si la négation ne porte que sur une partie de la représentation, les autres, bien qu'extraites de l'expérience sensible, sont donc transportées telles quelles à l'âme et à Dieu ; que devient la notion d'esprit ? Que devient surtout la transcendance divine ? Tant qu'on restait dans les notes *représentatives*, on ne pouvait rien contre cette logique ; c'est en vain

1. Analogie chez Aristote signifie proportion, mais c'est un lieu commun dans l'Ecole que le sens scolastique de ce terme s'est élargi et s'est étendu aux termes qu'Aristote appelle ἐξ ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν καὶ

(Voir Cajetan, *De nominum analogia* et les manuels scolastiques, par exemple De San, *Tract De Deo Uno*, I, Louvain 1894, p. 252 ; cet auteur a une dissertation sur l'analogie, p. 231-262).

2. La simple *existence* de l'idée de Dieu et de l'idée de l'âme, prouvée par le langage et les croyances des hommes, ne suffit pas à en assurer la légitimité. Les Manichéens pouvaient croire à l'existence du mal absolu, et aujourd'hui encore, quand on exposé leur système, nous comprenons tout ce que cela représentait, ce que le mot signifie. Dans la philosophie même, il y a bien des pseudo-concepts de ce genre, que l'habitude, la paresse, etc... dissimulent à la critique intellectuelle dans la fumée d'une *Vorstellung*. La question est de savoir si les concepts de Dieu et de l'âme sont de ceux-là. Pour les esprits imbus de la culture moderne, disait-on, ni les énoncés dogmatiques, ni les notions fondamentales de la religion sous leur forme traditionnelle n'offrent un sens pensable. Nous ne nions pas que dans l'idée que se forme de Dieu maint illetré, et peut-être maint philosophe (Et ici, mettez « Critique implicite »)...

qu'on faisait appel à l'idée d'être, à l'idée de réalité, qui pouvait, disait-on, subsister avec la négation de la note d'être *sensible* et *matériel* : comme cette idée d'être elle-même, la plus fondamentale et la plus commune, était, elle aussi, dans la doctrine, tirée de l'expérience, et contenait, intérieurement impliqué, dans sa représentation, le mode d'être corporel (l'idée d'être qui fait le fond de la connaissance intellectuelle humaine, le *primo in omnibus cognitum* est *ens concretum quidditati sensibili*), l'on n'était en rien avancé par cette réponse, et l'idée de Dieu semblait encore enfermer contradiction [3]. <Introduire ici, pour la clarté, le terme de *chose.* La question est : légitimité de la réf. critic. [?] introduite à l'intime de l'idée de *chose.* Légitimité de l'idée d'être spirituel, c'est-à-dire d'une chose qui ne soit pas une chose.>

L'on était donc bien forcé de renoncer à cette illusion quantitative qui consiste à ne voir qu'un contenu de conscience composé de *parties* juxtaposées ; on commençait à faire sa part à l'activité subjective, et l'on disait que la pensée transporte en Dieu la notion de la perfection qu'elle a conçue (Sagesse, Bonté, Justice...), mais en désavouant, en répudiant la bassesse de son mode de concevoir.

Vaine défaite ! reprenait aussitôt l'adversaire : puisque l'image sensible est, d'après vous, condition *intrinsèque* de toute conception « dans nos concepts les limites sont essentielles » (Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 143, cf. p. 98), et vous n'avez donc pas le droit de séparer *note* conçue et *mode de concevoir.*

C'est ici le cœur de la discussion. Mais il faut, pour procéder en toute clarté, commencer par dissiper une impression inexacte. Quand on dit que l'homme affirme de Dieu la *res significata* et condamne le *modus significandi,* on ne veut pas parler de cette *res* et de ce *modus* tels qu'ils se trouvent dans la conception même de l'objet corporel. La *res significata,* ce n'est pas, par exemple, la vie telle qu'on l'a constatée et conçue dans la plante et dans l'ani-

3. L'idée de sujet pensant ne rendait pas plus de services que l'idée générale d'être, soit pour la formation de la notion de Dieu, soit même pour celle d'âme spirituelle. Car nos philosophes maintenaient au sujet humain le caractère d'un être fini et déterminé. La théodicée n'échappait donc au somatomorphisme que pour tomber dans l'anthropomorphisme. Et surtout ils n'accordaient à l'âme d'autre connaissance d'elle-même qu'une connaissance analogique, elle aussi, toute puisée dans l'expérience sensible. Tant qu'on n'en dit pas plus long, les objections précédemment énoncées n'ont pas reculé d'une ligne.

mal, si bien que lorsqu'on connaît la plante et l'animal, le connu fût infini, et le mode humain de connaître fût limitant et restrictif (c'est le contraire qui est exact, comme nous le verrons tout à l'heure). La *res significata* qu'on affirme, c'est le concept de vie déjà soumis à une réflexion, à une élaboration, à une épuration préparatoires ; et le *modus significandi* qu'on désavoue, c'est l'imperfection qui, après ce premier travail, demeure dans l'idée élaborée par le sujet humain. Si bien que le point central du débat, c'est *la possibilité qu'a l'homme de critiquer ses propres concepts*. Admise la possibilité de la première critique, celle de la seconde suivra facilement. La première fournit ce que les Scolastiques appelleraient le concept objectif de vie, qui est un, disent-ils, bien qu'il se réalise différemment dans l'animal, dans l'ange, en Dieu. La seconde exclut les limitations propres à toute créature, pour que le concept ne se vérifie plus que de Dieu. Le mécanisme des deux critiques est assez semblable. C'est à la première que nous allons d'abord nous attacher.

Qui parle d'une possibilité de critiquer les concepts, de réfléchir sur les concepts, voit du premier coup, s'il s'entend lui-même, l'insuffisance radicale de toute psychologie qui réduit la conscience à la présence juxtaposée des éléments *représentatifs*. — A vrai dire, une pareille conception ne va pas seulement à rendre impossible l'idée de Dieu et l'idée du moi, mais encore à supprimer toute vie intellectuelle *et même toute conscience*. S'il en est ainsi, l'âme n'a plus que la forme de la chose, *elle est la chose*, non plus spirituellement, par transparence et dualité palpitante, πως, mais elle est chose, elle est la chose véritablement et proprement, *materialiter, in esse naturae*. L'âme est, du coup, abrutie, pétrifiée, corporalisée, matérialisée.

Il faut, *en plus* des éléments représentatifs, un autre élément, qui soit une activité vivante et synthétique — ou plutôt, il faut, *outre* tous les éléments, une atmosphère vivante, c'est-à-dire *unifiante* et *transparente*. C'est ce qu'on appelle l'esprit. <???>. L'aperception de l'esprit, c'est-à-dire de cette dualité diaphane, qu'on peut décrire mais qu'on ne définit pas, n'est pas une affirmation déduite et prouvée : c'est un fait d'expérience, c'est la vie de conscience même, c'est le donné. Ce qui est en question, c'est la légitimité de la conception de l'esprit, comme être qui subsiste, — les uns ne voyant qu'agnosticisme, ou mieux *néant d'idée* dans la conception fondée sur la

négation de toute note corporelle, — les autres ne contestant point que la susdite conception ne soit cohérente avec elle-même, mais niant la légitimité de l'application de cette conception au sujet qui s'*aperçoit* dans la fluence des intellections phénoménales.

Contre les uns et les autres, nous mettons en avant le fait intellectuel de la synthèse aperceptive, et tellement que le mécanisme même de son opération, c'est-à-dire la genèse de l'idée d'âme, démontre la nésessité de son application au sujet dont est perçue l'activité phénoménale. Mais, tant pour montrer contre les premiers la possibilité d'une critique des concepts par l'esprit qui conçoit, que pour faire voir contre les seconds que la catégorie d'*objet*, quant à ses éléments épurables par une telle critique, peut et doit s'appliquer même au *sujet*, — contre les uns et les autres, dis-je, il faut montrer la synthèse aperceptive à l'œuvre quand elle s'applique aux objets « extérieurs », aux objets d'expérience, et déceler, dans la plus grossière des conceptions, un élément de palpitante infinité.

III

Hegel fait, dans sa *Logique* (Lasson, I, 248. — Buch I, Abschnitt 2, Kap. 2, C, (c) Anm. 1. — *N. de l'Ed.*) une remarque excellente et très propre à éclairer la notion de cette infinité que saint Thomas reconnaît à tous les esprits, et même à l'âme humaine, par contraste avec la limitation restrictive [?] des corps. Il dit que si l'on considère deux fractions, l'une achevée, comme 2/7, l'autre indéfinie, qui l'égale ou plutôt qui s'efforce de l'égaler, comme 0,2857..., celle des deux qu'on doit appeler infinie, si l'on veut parler en philosophe, ce n'est point celle qui n'est jamais finie et qui produit sans cesse hors de soi-même de nouveaux termes sans pouvoir égaler jamais le principe d'impulsion qui lui est immanent, mais c'est celle où ce principe d'impulsion se retrouve pour ainsi dire, s'ajoute à soi-même, communie avec soi-même et se purifie du mouvement en égalant sa valeur totale à son principe, sa réalité à sa loi. Au-dessus de cette fausse infinité qu'est l'indéfinité quantitative, au-dessous de l'Infinité simplement dite qui est celle de l'Acte pur, de Dieu, il y a place, suivant saint Thomas, pour des infinités créées et sujettes, qui sont des infinités dans leur ligne, des infinités dans

leur idée. Comme 2/7 est infini par rapport à 0,2857..., est infini dans la ligne, dans la notion de 2/7, mais est fini comme fraction <et comme nombre, (puisqu'il y a hors de lui d'autres fractions et d'autres nombres et qu'ainsi il n'épuise pas l'idée de fraction ni l'idée de nombre)> (parce qu'il n'épuise pas l'idée de la fraction, il y a hors de lui des fractions qui remplissent une autre idée de fraction, comme 3/7 ou 1/8) et, beaucoup plus encore, fini comme nombre, de même, dit saint Thomas, les êtres affranchis de l'espace, les esprits purs, limités par leur <(??)> Idée, sont infinis par rapport à elle : ils la remplissent, ils l'épuisent, et l'on ne peut concevoir, à côté d'eux, un autre exemplaire de la même idée. Saint Thomas appelle cette perfection de conscience, d'unicité et d'intelligibilité, conséquente à l'affranchissement de l'espace, une infinité. Les Anges sont, dit-il, *finiti superius, infiniti inferius* (termes venant des Arabes ?) [4].

L'homme ne possède pas cette infinité, l'infinité vis-à-vis de sa propre nature : il n'embrasse pas sa conscience d'une intuition claire, et il y a plusieurs hommes comme il y a plusieurs chênes et plusieurs lions. Les corps individuent les âmes. Mais l'âme humaine est infinie vis-à-vis des essences corporelles, vis-à-vis de tout ce qui est quantité, nombre, espace. Et cette infinité transparaît et s'affirme dans toute notre vie consciente, soit qu'on considère l'état heureux, naturel et indifférencié que nous avons décrit au

4. Le principe que saint Thomas énonce ainsi : « Il n'y a qu'un ange par espèce » (ou « si la blancheur séparée existait, il ne pourrait y en avoir qu'une »), ce principe, dis-je, dans la théorie de la connaissance, s'énonce ainsi : la catégorie du nombre est corrélative du mode humain de connaître, avec image, représentation spatialisée. (Examiner, à la fin de l'article, quelle est la plus philosophique de ces deux énonciations.) Ce principe, comme on sait, n'est pas propre à saint Thomas ; on le trouve déjà, assez nettement affirmé, sinon chez Platon (*Rép.* X ), au moins chez Aristote : ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλην ἔχει (1074a 33). Leibniz et Kant l'ont aussi admis (voir *Critique de la raison pure*) et les lecteurs de la *Revue de Philosophie* se rappellent le subtil article où M. Moisant rapprochait, sur ce point, la métaphysique de saint Thomas de celle de Bergson. Bien que ce principe, qui paraît capital aux têtes les plus métaphysiques, ait été violemment attaqué, de nos jours comme au Moyen Age (voir RENOUVIER, qui se réfère expressément à Scot : *Nouvelle Monadologie*), nous laissons le soin de le prouver aux thomistes, qui s'en sont toujours fort bien acquittés. Pour en suggérer l'intuition, avant d'en faire la preuve, le meilleur moyen, croyons-nous, est d'arriver à faire distinguer l'unité formelle (spirituelle) et l'unité matérielle, numérique, d'un objet d'art ou d'un ouvrage de l'esprit. Vous avez lu le numéro d'hier de votre journal, et vous en apercevez deux exemplaires. Vous lisez :

début de cet article ; soit qu'on considère la conception d'une essence corporelle, soit qu'on considère la réflexion.

Si l'on voulait suivre l'ordre qui aurait plu aux scolastiques et partir des *priora naturae,* il faudrait dire que cette infinité a sa racine dans la spiritualité de l'âme, et que par l'action humaine elle est communiquée au concept humain. On peut suivre également l'ordre inverse. L'idée générale, remarque-t-on d'abord, possède cette propriété de ne pas se modeler exactement sur l'individu qu'elle vise, mais de pouvoir convenir, successivement ou ensemble, à deux, à trois, à cent, à mille, à un nombre indéfini d'exemplaires de la même espèce, sans que jamais dans ce commerce elle s'use, sans que la quantité puisse avoir aucune prise directe sur elle : elle transcende tout l'ordre quantitatif, et en cela possède une certaine infinité souvent soulignée par les scolastiques. (Notez, suivant les principes exposés plus haut, que ce n'est pas le nombre des individus subsumés qui confère l'infinité à l'idée générale : c'est sa transcendance par dessus tout le quantitatif, c'est-à-dire son caractère de simplicité.) Ce qui est vrai des idées des essences spécifiques : l'idée du tigre, ou l'idée du chêne, est vrai aussi des concepts plus généraux tels que ceux de corps et de substance, dont l'extension plus grande leur permet de se subsumer un plus grand nombre de séries indéfinies d'individus. Quand on passe au concept d'être, l'infinité s'élargit encore bien plus et change de caractère. Ce n'est plus seulement tels ou tels objets de l'esprit que le concept d'être exprime et renferme : il est *la forme universelle des objets de l'esprit,* se rétractant et se rétrécissant pour donner sa forme aux plus imperceptibles, s'étendant et se dilatant jusqu'à s'appliquer à la totalité des choses. Le plus grêle accident est conçu comme être, et c'est aussi comme être que « l'univers » est conçu. L'*être*

« Tiens, c'est le même ». Analysez ce qu'implique cette identité que vous venez d'affirmer.

Mais ce qui importe ici, c'est da remarquer qu'il y a une corrélation essentielle entre le fait de n'être pas seul dans sa nature, et le fait de n'avoir pas l'intuition de sa nature, de ne pas posséder intelligiblement l'essence de son moi. La racine commune de ces deux effets, c'est que la matière est partie de l'essence humaine, que « mon corps est moi-même ». L'infinité potentielle de la matière n'est pas un problème, ou plutôt n'est est qu'un, (c'est plutôt une définition), puisque l'essence même de la matière, c'est l'infinité d'impuissance. Mais cette définition est contradictoire (comme ce prolème eût été <serait> insoluble) si l'on prétend expliquer la matière sans tenir compte de l'infini supérieur, l'esprit.

est, suivant l'heureuse expression d'un disciple de saint Thomas, « la terre habitable de l'esprit humain » ; il est l'atmosphère de l'âme intelligente ; il est même, peut-on dire, l'intelligence elle-même, en tant qu'elle devient les objets, l'intelligence en tant qu'elle est transparente, en tant qu'elle est en verre, πάντα πως. (On exprime mieux encore tout cela en disant qu'il est *le verbe* de l'âme.) Dans l'être, on ne rencontre donc plus seulement l'infinité d'inépuisabilité, celle d'un réceptacle inusable (qui, dans une certaine mesure, convient à l'espace, à l'imagination, aux sens), on y saisit aussi une infinité de transparence, une infinité de spiritualité. Et c'est l'*être*, si on y regarde de près, qui communique aux concepts génériques ou spécifiques leur diaphanéité caractéristique : il leur est immanent, il forme leur fond et leur substance, il les éclaire et les anime. *Ens concretum quidditati substantiali* : ce n'est pas seulement un *primo cognitum* au sens d'une priorité temporelle, c'est un *lumen* (*medium*) *in quo cognoscitur,* <cf. infra p.> et l'être, à meilleur titre encore que le phantasme, doit être une pièce essentielle de l'intellection *non sicut transiens sed sicut permanens, tanquam quoddam fundamentum intellectualis operationis.* Cet usage universel de l'*ens* fait voir qu'on ne saisit pas là seulement un concept, mais encore une *fonction* de l'esprit. Mais fonction dit acte, et ainsi nous sommes plus près encore de l'infinité spirituelle.

Peu de scolastiques ont cru devoir recourir, quand on les pressait de justifier leur distinction entre *mode de concevoir* et qualité *conçue,* à la distinction pourtant très réelle et très nécessaire entre l'action concevante et le résidu conceptuel. L'action concevante, dit saint Thomas, n'est pas identique au concept. Evidemment, il serait absurde de s'imaginer ici deux entités physiquement, spatialement séparées : l'action est nécessairement, constamment, immanente à son résultat. L'action, c'est l'acte à la fois producteur et perceptif de l'idée <??> ; l'idée, c'est le terme perçu par l'esprit et le résultat de son activité productrice. Il est clair que l'acte n'est pas seulement une condition extérieure de l'existence de l'idée ; il est sa cause essentielle et nécessaire, il lui donne sa consistance, son unité son être, il est sa génération [?] continuée, il ne s'en distingue pas explicitement...[5]

5. Voir saint THOMAS, *De Ver.,* IV, a 2 et C.G. 11 sq. GOUDIN. — Cf. BLONDEL;

Si j'appelle l'acte producteur « synthèse de l'aperception » (ici, note sur la synthèse de l'aperception, Kant et Aristote ?), et le concept produit, synopse perçue, la synthèse, pour employer une comparaison thomiste, se distingue de la synopse *tanquam floritio a flore*. La floraison dure autant que la fleur ; la floraison soutient la fleur ; la floraison cessant, la fleur tombe, puisque la floraison n'est autre chose que l'éclosion continuée de la fleur, la communication de la vie végétale par le rameau à la fleur, et donc ce qui la constitue fleur. Et cependant, à moins de tomber dans les illusions de faux bon sens de la métaphysique atomistique [6], on ne peut pas dire que la floraison *soit* la fleur. La floraison n'est pas plus la fleur que la génération n'est le fils, bien que la persistance, dans un cas, de l'influx causal, et son caractère momentané dans l'autre cas, puissent nous tenter de juger différemment de la distinction de deux termes [7].

Cela posé, il est clair que l'infinité vient à l'idée d'être de l'action de l'acte spirituel. Ce qui est fini, limitatif, dans la conception humaine, ce sont les notes corporelles qui la terminent et la déterminent ; ce qui est infini (au sens que nous avons dit plus haut), c'est l'influx de vie spirituelle, c'est la communication d'âme qui lui est faite par le fait même de sa constitution, de sa génération, de sa production.

Cependant, la distinction de l'acte et du terme étant comprise, il importe de revenir à leur union physique, à leur vivante indissolubilité.

Négliger l'acte, c'est s'étouffer, nous l'avons vu, dans l'agnosticisme au sens le plus matériel et le plus complet du mot, car c'est tuer toute possibilité de connaissance.

*L'illusion idéaliste*, à qui nous avons emprunté l'expression de résidu conceptuel. Il va sans dire que cette doctrine, intimement liée à celle de l'intellect agent, a été l'objet, dans l'Ecole, d'attaques violentes et répétées, et qu'on l'a accusée de conduire au subjectivisme.

6. La philosophie dont je parle ne reconnaît de réalité qu'à ce qui se laisse penser spatialement et statiquement. « Il n'y a, dira-t-elle, que l'arbre et la fleur ». La floraison n'est, pour elle, qu'une construction de l'esprit ; elle ne se demande pas si, d'affirmer la matérialité isolée de la fleur et de l'arbre, ce n'est pas céder à des préjugés aussi naïfs. — De même, elle ne reconnaît que des *choses* ordonnées... En un mot, elle se pipe incessamment à la catégorie de la *chose*.

7. Le fils est engendré, puis subsiste à part. La fleur vit dans l'arbre *tanquam genitum conjunctum*. Cependant on l'appelle encore fleur quand elle en est tombée, et l'on peut la couper, la planter, et faire ainsi vivre un nouvel arbre. C'est l'immanence et la personnalité plus profonde de la vie spirituelle qui font que la

Mais oublier, ou ne pas voir la solidarité, l'immanence réciproque de l'acte et de son terme, c'est, par une autre voie, parvenir au même but. Car qui distingue l'activité synthétisante du multiple représentatif et synthétisé et considère l'un *à part* de l'autre, a bien l'idée d'un sujet qui s'oppose à l'objet, (et que pour cela même il est tenté de dire immatériel), mais il n'a aucun droit de le transformer en objet et de lui appliquer un prédicat positif quelconque, puisque tous ces prédicats sont pris du monde des objets (et que le sujet est simplement : non-objet). Il aura bien l'idée d'une source des catégories que rien n'autorise à faire rentrer dans les catégories, mais, justement parce que rien n'autorise à le faire rentrer sous les catégories, il n'aura aucun droit de l'affirmer comme substance. L'aperception du moi phénoménal sera reconnue comme un fait, mais l'assertion du moi permanent restera problématique, injustifiée. On tombera précisément, en l'affirmant, dans ce que Kant appelle *fallacia aperceptionis substantiatae* <die Subreption des hypostasierten Bewusstseins (aperceptionis substantiatae) *K.d.r.V.* A 402. — *N. de l'éd.*>

Il en est autrement si l'on considère l'acte et son terme dans leur naturelle unité, si l'on tâche d'embrasser la synthèse de l'aperception dans sa réalité totale. L'*ens*, cette infinité de représentation objective, ne doit pas être considéré comme tout fait, mais comme se faisant, comme en train d'être fait (puisque sa réalité même est identique à son *generari*) [8]. Ce miroir de l'âme, ce *verbe* de l'âme, sera saisi comme un infini négatif, dérivé et relatif, s'il est saisi

comparaison de la fleur n'exprime qu'imparfaitement le rapport de l'action spirituelle et de l'idée. Pour bien connaître la doctrine de saint Thomas sur cette immanence de l'opération intellectuelle, voir les passages où il parle de la génération du Verbe éternel. Saint Thomas dit encore : *intelligere... ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu.* I, Q 34 a 1. On a donc :

| | | |
|---|---|---|
| *floritio* | *florere* | *flos* |
| *intellectio* | *intelligere* | *verbum* (*intellectum*) |

L'acte appartient indivisiblement aux deux composants de l'essence (matière et forme, intelligence et idée); il est tout ensemble *florere* et *floreri*, *intelligere* et *intelligi*. *L'esse*, la vie de la fleur n'est pas distincte de la vie de l'arbre. C'est pourquoi, dans le moment *perception*, on saisit directement une essence par son *esse*, sous et dans son *esse*, c'est-à-dire comme elle est (τῷ νοεῖν καταλαμβάνεται τὸ νοούμενον); dans la prospection ou perception, l'objet ?? , l'abordant *per viam suae infinitatis.*

8. Saint THOMAS, Op. 13, c. I, fin — *Verbum enim nostrum semper est in continuo fieri, quia perfectum esse suum est in fieri; sed hoc non est imperfectum, quasi totum simul non existens... nihilominus esse ejus perfectum servatur eodem modo quo gignebatur. Non enim transit formatio verbi ipso formato, sed cum actu intelligitur.*

dans sa dérivation et dans sa référence même, dans la formalité même de sa négation. Il faut le prendre sur le fait, pour ainsi dire, à la fois dérivant et actualisant, déterminant et niant, en un mot : se rapportant. L'*ens* est alors conçu comme une relation transcendantale à l'âme ; si l'on a reconnu là sa vraie nature, du coup tout son usage, transcendantal aussi bien que phénoménal, se trouve justifié. On voit alors que puisqu'il a dans l'âme même la cause de son infinité, il y a aussi, avec la source de son *unité*, la raison de son *objectivité*, de sa *réalité*. On y voit que l'aperception du moi phénoménal ne peut être reconnue comme un *fait*, sans que du même coup soit implicitement justifiée l'application universelle de la catégorie d'être, même en dehors des conditions objectives de la catégorisation [9]. On y voit que l'*ens* n'est pas autre chose que l'*envers* de l'âme, l'*autre* de l'âme, l'*objet* de l'âme, — *que c'est précisément pour cela qu'il est affirmé comme réel* [10] (au sens plein et légitime où l'on affirme la spontanéité humaine, avant les antinomies de la réflexion), — et que, par conséquent, de même qu'on ne peut pas connaître ni affirmer un envers comme envers et un autre comme autre sans connaître ni affirmer *d'abord et plus fort* un premier être et un endroit, — de même, puisque la réalité, l'affirmabilité, le droit à l'existence de l'*ens* lui vient du côté de son infinité et non du côté de sa finitude et de sa négation, on ne peut affirmer quelque objet que ce soit [11] sans avoir aussi affirmé implici-

*continuo formatur verbum, quia semper est ut in fieri, et ut in egrediendo ab aliquo, scilicet a dicente* (Ed. Fretté, T. 27, p. 270). Dans tout ce passage il s'agit naturellement du verbe mental.

9. C'est même en cela que consiste l'erreur de Kant, par suite de son ignorance de la catégorie d'être.

10. Ici, note sur la conception sacramentaire.

11. Mais peut-on affirmer quelque objet que ce soit ? Je crois qu'il faut répondre affirmativement à cette question, je ne nie donc point quelle ait un sens et je crois même qu'elle constitue le point de départ d'un nouvel approfondissement des vérités ici étudiées. Aussi y reviendrai-je plus loin. Je me contente ici de faire observer que, l'être étant d'abord donné aux choses extérieures, s'il convient à quelque chose, c'est à elles, — et que les pages précédentes nous amènent à cette conclusion, qu'une cohérence quelconque de la vie mentale force d'affirmer la réalité de l'âme, qu'on n'a donc le choix, au point où nous en sommes, qu'entre l'affirmation de l'âme et l'illusionnisme absolu.

La doctrine du sentiment de présence sur laquelle nous nous appuyons (cf. le travail cité) montre déjà que si la vie mentale a un sens, si quelque chose a un sens, dans la vie mentale humaine caractérisée, tout informée par l'*ens*, l'affirmation du réel est justifiée. Car l'*ens*, en sa forme primitive, naturelle et pure, saisi à sa source, est indistinct de son affirmation. La dissociation est *forme dérivée*.

tement sans doute, mais *d'abord et plus fort,* l'âme à laquelle cet objet est rapporté. *Toute affirmation d'un objet contient implicitement une affirmation de l'âme pensante sur laquelle elle se fonde essentiellement comme sur sa condition intrinsèque et nécessaire.* On saisit ici le sens de la distinction scolastique des perfections *positives* et *négatives.* Tout ce qui, dans le perçu, est positif (c'est-à-dire infini), peut et doit être affirmé de l'âme, non pas seulement à droit égal, mais *a fortiori* ; tout ce qui est fini ou négatif en doit être nié. Les anciens scolastiques avaient raison, quand de la solidité des choses ils passaient à la substantialité de l'âme, d'appliquer le vieil adage : *Propter quod unum quodque tale, ipsum magis !* <?? de S. Th. De Ver. 10-8> Approfondies, unifiées et spiritualisées, leurs preuves de l'âme subsistent : elles prennent même à nos yeux une efficacité moins extrinsèque et plus directe, un sens plus clair et plus certain (cf. infra). L'objet est réel ? L'objet est substantiel ? L'objet dure ? L'âme aussi, l'âme davantage, *ipsum magis.* Mais pour avoir le droit d'affirmer cela, il ne faut pas laisser méduser son intelligence par le résidu conceptuel, par le conçu pris à part. Il faut envisager l'intégrité du perçu, se rejeter dans cette mer d'intelligibilité où l'âme et les choses coïncident, πάντα πως, où, celles-ci laissant tomber leurs formes dans l'atmosphère de l'âme, elle leur communique sa transparente infinité, et remonte à ce moment de [?] l'incessante palpitation du devenir intelligible, et où, suivant la loi de sa nature, elle les baigne dans la lumière sans nuage de *l'affirmation.*

La coïncidence rigoureuse de la doctrine que nous venons d'exposer avec les vieilles thèses de la noétique imposées par l'expérience n'apparaîtrait pas assez claire si nous n'ajoutions quelques développements importants sur la synthèse aperceptive, sur la connaissance que saint Thomas appelle *par mode de nature* et qu'on peut appeler aussi *par mode d'amour,* et sur les connaissances d'analogie.

## IV

Il est clair que la thèse que nous soutenons, loin de s'ajuster à merveille aux doctrines noétiques de l'Ecole, leur donnerait au contraire le plus formel démenti, si la connaissance de l'âme que nous présupposons en quelque

manière à la connaissance des choses lui était antérieure temporellement, ce qui arriverait si cette connaissance était conceptuelle, si l'âme était son premier objet. Mais cette manière de voir ne nous paraît pas conforme à l'expérience. Nous croyons que l'âme connaît d'abord les choses et ensuite elle-même (conceptuellement, non intuitivement) par le moyen d'une réflexion sur son acte. Nous disons avec saint Thomas : *Mens nostra... ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem,* et nous ajoutons avec lui : *alius est actus, quo homo intelligit lapidem, et alius quo intelligit se intelligere* (*Ver.*, 10, 8).

C'est donc dans la connaissance même de l'objet, antérieurement à toute réflexion sur l'acte et sur l'âme, que nous cherchons cette aperception de soi qui fait, disons-nous, la synthèse de la conception intellectuelle et, mieux, de tout contenu mental, et qui, parce que l'affirmation n'y est pas distincte de la perception même, porte en soi la justification de l'instinct réaliste qui porte à affirmer les objets, et fait voir qu'il n'est qu'une expression de l'instinct plus profond et mieux justifié encore qui porte à s'affirmer soi-même.

Si c'est le mérite de Kant d'avoir clairement vu dans la synthèse de l'aperception le point central de l'étude de l'intelligence, le principe n'en était pas moins latent dans la noétique péripatéticienne. Quand Aristote dit que l'âme devient intelligible en tant qu'elle pense un objet, cette proposition fondamentale a deux faces. Elle veut dire, d'abord, que l'âme ne prend conscience de soi qu'en prenant conscience d'un objet corporel, et c'est sur cette vérité d'expérience que la scolastique d'ordinaire a insisté. Mais le principe d'Aristote insinue encore que cet acte qu'est l'unification du pensant et du pensé, c'est-à-dire la conception intellectuelle, implique essentiellement, nécessairement, une certaine aperception du moi [12]. *Tout regard humain sur un objet est aussi, par définition, un regard sur l'âme.* Ou, si l'on veut une formule plus scolastique, la perception du moi actuel et la conception de l'objet sont un seul et même acte. *Ipsa perceptio mei, ipsa est conceptio rei* [13].

12. Je sais bien qu'Aristote a dit : παρεμφαινόμενον.., mais il ne parle dans tout ce chapitre que de connaissance *conceptuelle*, et, ce qui est corrélatif, d'essence *matérielle.*

13. Cf. *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. , et les textes qui y sont

On entend bien que cette aperception ne doit pas être conçue comme une perception de la proposition « je pense » ! — Elle n'est pas non plus la conception de l'âme à la façon d'un objet : cela n'est pas strictement essentiel à la vie psychologique, et cela ne vient qu'ensuite. — Elle est beaucoup moins encore une possession intelligible, une intuition paisible et claire de l'essence même du principe pensant, telle qu'on peut se la représenter chez les esprits purs. *Elle est une aperception fuyante d'une réalité strictement indéfinissable, absolument infixable et indescriptible en termes de concept,* parce que justement le concept est la forme de son envers, de son verbe, de son autre, de ce qu'elle a pour mission d'isoler. On peut donc la notifier par les choses, mais en disant qu'elle est l'autre des choses ( τῷ πάντα γενέσθαι ), c'est-à-dire en l'y opposant au moment même qu'on l'y unit, car sa relation à elles consiste justement dans une union qui est identiquement une opposition. C'est donc se rendre inintelligible l'âme que de lui appliquer les catégories spatiales qui conviennent aux objets des concepts, avec leurs lois d'équivalence, d'exclusion, d'inclusion. Son être est de se mêler, de se fondre, de fluer, de s'étreindre dans l'ombre et de se fuir, de se dépêcher hors de soi-même (*to dispatch itself beyond itsel*) (qu'on me pardonne la traduction, qui ajoute une nuance de rapidité à l'original). En un mot, l'âme (empirique), dans l'aperception, est l'autre des choses conçues, étant ce qui engendre en soi le concept et ce qui reste soi-même en devenant conceptuellement les choses, et on la tue en en cherchant plus long : voilà ce qu'il importe d'avoir compris.

Cette sorte de suggestion descriptive ou de rappel de l'expérience, rapprochée de ce que nous avons dit plus haut sur la conception de l'objet, identique à la production du verbe, fait voir que l'aperception en question est une connaissance qui n'est pas *exprimée*, une connaissance engagée dans l'action, indissoluble d'elle, toute vitale, toute vécue, sans résidu conceptuel, enfin une de celles que saint

cités. — Le phénoménal de l'âme correspond au nouménal des choses, l'intuition [?] de l'âme à l'aevum [?] des choses (tout comme les « essences » sont éternelles). — La vie d'un esprit pur est telle que ses objets sont ses moments. Pour l'humanité, étalée dans l'espace et coexistante aux autres espèces corporelles, ces autres essences peuvent aussi être dites ses moments en tant qu'elles l'ébauchent, l'imitent, s'efforcent de l'intégrer suivant une progression harmonieuse.

Thomas appelle *cognitio per modum naturae*[14]. On peut connaître, explique-t-il, la chasteté parce qu'on a suivi un cours de morale, et on peut connaître la chasteté parce qu'on est chaste. Supposez que la question se pose si telle ou telle manière d'agir blesse la perfection de la chasteté, la réponse s'obtiendra de façon bien différente selon qu'on possèdera l'une ou l'autre connaissance de la chasteté. Celui qui saura la morale théorique cherchera un principe général, sous lequel il essayera de subsumer le cas en question. Celui qui possède en soi l'habitude de la chasteté (si du moins elle est un peu développée et un peu exquise, et qu'elle ait pénétré l'organisme) sentira une réaction d'ordre affectif, attirance ou répugnance, qui l'avertira — on dit : instinctivement — que la ligne de conduite proposée est inoffensive pour la vertu, ou la choque. Nous pouvons, dans la vie de tous les jours, constater à chaque pas l'exercice de pareilles facultés de connaître. J'ai vu un joueur interrogé sur un point de la règle du jeu rester court. « Je vous répondrai tout à l'heure », dit-il, et dès qu'un cas concret se présenta, il joua suivant la règle et ensuite il répondit. On m'a fait remarquer qu'il en est souvent ainsi dans les questions qu'on pose sur la prononciation ou l'orthographe : on prononce ou on écrit le plus machinalement possible, et ce n'est qu'après qu'on peut répondre. Ce qu'il faut remarquer dans ces exemples, c'est d'abord qu'une véritable connaissance préexistait, immanente, comme nous avons dit, à l'action même (ou à l'habitude ou à la nature) et qu'il faut se garder de confondre avec l'extraction théorique qu'on en donne, quand on vous a posé une question : elle en est indépendante, puisqu'elle lui est antérieure, et qu'elle pourrait subsister sans cette expression. De pareilles connaissances, suivant les principes de saint Thomas, ne doivent pas être dites *moins* intellectuelles, mais *autrement* intellectuelles que les connaissances abstraites. Elles ont même sur ces dernières cet avantage qu'elles atteignent l'être plus directement ; et, si par en bas elles semblent continuer la connaissance instinctive des bêtes, elles offrent aussi, si on regarde en haut, une image de la connaissance des esprits purs, toujours essentielle, concrète, sympathi-

14. Je me permets de renvoyer encore à *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 74 et sq. Mais on s'instruira bien davantage en étudiant ce qe dit M. Blondel de la connaissance qu'il appelle *prospection*. (*Le point de départ de la recherche philosophique, Annales de Philosophie Chrétienne*).

que. Notons encore que les deux sortes de connaissances ne s'excluent aucunement (un homme peut connaître la chasteté et par principes abstraits et parce qu'il est chaste) et enfin, que le mode d'acquisition de ces connaissances est variable suivant les différents exemples : on peut trouver au fond une disposition naturelle ou une habitude acquise volontairement — on peut trouver à l'origine un enseignement théorique, mais alors le contenu s'en est naturalisé par accoutumance, — on peut enfin, et ce cas plus curieux nous sera plus utile, être en présence d'un désir, d'un amour obscur, quoique réel et fort, et que la plupart, parce qu'on ne se l'est jamais *exprimé* à soi-même, appelleraient simplement *inconscient*.

Dans toutes ces connaissances *per modum naturae*, — ainsi qu'il apparaît par les extractions conceptuelles qu'on en opère — on juge de l'objet par l'acte (ou, pour parler scolastiquement : de la spécification, par l'exercice). L'application judicative <conceptuelle> pourra porter à faux (on pourra avoir pris l'habitude d'une faute d'orthographe), mais la connaissance de l'habitude même sera infaillible, puisqu'elle ne s'en distingue réellement pas, puisqu'une habitude n'est humaine qu'en tant qu'elle est ainsi connue. Quand on se plaît à un poète, on peut se tromper sincèrement sur son importance dans l'histoire littéraire, mais on ne se trompe pas sur le plaisir qu'on y prend, sur la dépendance où l'on est à son égard. Et pareillement, quand on aime une personne, l'amoureux connaît infailliblement l'objet aimé en tant qu'il en dépend, *en tant qu'il lui est beau*. — La réponse judicative, la définition conceptuelle n'a donc de valeur que par son essentielle dépendance d'une bonne habitude ou d'un sentiment vrai. La connaissance exprimée vaut par sa continuité avec la connaissance inexprimée, qu'elle suppose et qu'elle déclare (extériorise).

Maintenant appliquons ces principes à la connaissance que l'âme a d'elle-même (du moi actuel, agissant) dans la synthèse aperceptive. Le lecteur pressent déjà, sans doute, le dessin général de notre pensée. L'être est pour nous l'expression de l'âme, son miroir, comme nous l'avons souvent répété, son verbe. Nous voulons faire toucher du doigt, dans ce verbe, avec une objectivité indéniable, une essentielle et permanente relativité. Nous voulons faire voir qu'encore que ce soit non l'âme, mais l'objet, qui tombe premièrement sous la conscience expresse, excités que nous avons besoin d'être par les choses du dehors, cependant l'affirma-

tion naturelle et invincible de l'être contient dans son sein une affirmation plus naturelle encore et plus forte, bien qu'inexprimée, celle de l'âme, qui peut et doit se traduire en termes empruntés aux objets, et manipulés par « négation » et par « éminence ».

L'un des plus compétents [15] m'a reproché d'avoir rangé parmi les connaissances analogiques non seulement les idées que nous nous formons de l'âme et des esprits purs, mais encore nos notions des essences matérielles. On m'objecte : « Si toute connaissance abstraite est *impropre*, la formation du concept *analogique* est inexplicable, car celui-ci *suppose* celui-là ». Je crois précisément que toute idée abstraite est impropre, ou, comme je m'exprimais dans la page incriminée, que « toute idée générale des substances est nécessairement une idée analogique » ; je ne fais point d'exception pour l'idée générale de corps, ni pour l'idée de substance, ni même pour l'idée d'être, et je nie que qui veut affirmer la solidité de nos affirmations sur le monde, l'objectivité des concepts, doive trouver à la base de notre pyramide conceptuelle *une* idée pure et propre d'*un* être substantiel extérieur à nous. Cette exigence repose, à mon sens, sur l'illusion même que j'ai combattue au début, et qui consiste à prendre comme (norme et) type exclusif de la connaissance le concept isolant, exclusif, limité. — Kant demande : « Comment ceci peut-il nous être intelligible, que l'homme, de l'affirmation même d'une chose, passe à l'affirmation d'une autre ? » A cette question, dit très justement Caird, il faut répondre que cela seul au contraire nous est intelligible : ce qui serait inintelligible, ce serait la conception d'une chose dont on aurait coupé les rapports avec le reste. (D'une chose, pouvons-nous ajouter, qui répondrait à cette définition de la substance que je trouve dans un cours de théologie scolastique : *Substantia est ens absolutum.* Citer ici Palmieri, th. XVII et Billot ?)

J'ai dit : la conception, puisqu'il s'agit de la connaissance humaine, qui s'appuie toujours sur une image. — S'il s'agissait d'un esprit pur qui, par définition, ne connaît pas les choses par *conception* mais par *intuitions*. La seule façon dont nous puissions nous représenter son contenu de

15. M. DE WULF, *Revue Néo-Scolastique*, T. 61, févr. 1909, p. 140-141. Le même reproche m'a été fait par

conscience, c'est de croire que son essence intelligible lui est clairement et constamment présente : comme nous le dirons plus bas ce n'est pas dans l'intuition de son moi phénoménal, mais dans celle de son moi nouménal, qu'il opère la synthèse de l'aperception ; tous les objets lui apparaissent donc comme se référant à lui-même (sauf Dieu : il s'aperçoit, au contraire, comme se référant à Dieu) ; ainsi, dans ce cas hypothétique bien plus clairement encore que dans le cas de l'homme, on voit que dans la première appréhension intellectuelle, *l'affinité nouménale* universelle est, non pas conclue, mais présente, impliquée, donnée. La relation, qui en est l'expression même, est donc de l'essence de la vie spirituelle, et supérieure aux catégories spatiales. L'*ens*, dès qu'il est posé, est en nous l'affirmation de l'*affinitas noumenon*. Remarquez encore en ceci la cohérence de la doctrine, et le nouvel embarras où l'on se jette si, contrairement à l'expérience du flux vital, on suppose la connaissance d'*une* chose qui occupe entièrement le champ (même représentatif) de la conscience : c'est supprimer l'image sensible, supposer qu'on *envisage* l'objet, et mettre le sujet dans l'*aevum*.

Ainsi l'idée d'être, l'idée très générale de *chose*, est connue analogiquement, c'est-à-dire qu'elle est connue comme impliquant un autre, comme se rapportant à l'*autre* d'elle. Quel est cet autre ? C'est l'âme. Etre, chose, objet, cela veut dire : objet pour l'âme, être *pour l'âme*. Ce serait la formule du subjectivisme si l'on voulait dire par là qu'on réduit l'être des choses à ce qui en est actuellement perçu. Mais l'être étant abstrait, c'est-à-dire potentiel (*universum generalitatis*, non *totalitatis*, plein), c'est simplement l'affirmation de l'*affinité nouménale* universelle, identique au principe thomiste que l'intelligence est en puissance (au moins obédientielle) à tout ce qui peut exister, identique au principe aristotélicien ; ψυχὴ τόπος εἰδῶν.

L'être implique l'âme, aussi certainement (sinon aussi expressément) que la notion de fils implique la notion de père, que la droite implique la gauche et que la vente implique l'achat, et cette relation transcendantale (inégalement réciproque) n'emporte pas plus l'identité des deux termes que cela n'a lieu dans les autres exemples cités. Mais un brouillard demeure toujours dans l'esprit, qui croit encore apercevoir dans la psychologie rationnelle la *fallacia aperceptionis substantiatae*. De quel droit, dit-il, attribuer la permanence substantielle, la durée, à cette âme

assurément existante ? N'est-ce pas la traiter indûment comme un objet ?

Voici la réponse. Si cette objection porte, il faut remonter plus haut, et dénier à l'âme jusqu'à l'existence. Or on ne peut pas dénier à l'âme l'existence s'il est vrai qu'une chose n'est *dite* [16] existante que par son rapport (actuel ou possible, expérimenté ou représenté) avec l'âme. Donc cette objection ne porte pas. <(Changer l'ordre de ces deux propositions.)>

**Preuve de la majeure.** — *Identité de l'affirmation de « durée substantielle » avec l'affirmation d' « existence ».* — En un sens véritable, nous devons dire de l'âme (comme de Dieu), que nous connaissons d'elle, non son essence, mais son existence, non *quid est,* mais seulement *quia est.* Ce n'est pas que je conteste la légitimité d'une autre manière de dire, d'après laquelle on attribuerait la connaissance *quia est* à la conscience directe, et l'on désignerait sous le nom de connaissance *quid est* la construction conceptuelle subséquente. Une même vérité gît, en fait, sous ces langages différents. — Nous ne disons pas contre Kant (ce serait assurément une façon expéditive et tentante de se tirer d'affaire), nous ne disons pas qu'il suffit de considérer, de fixer la <???> synthèse de l'aperception indifférenciée de la synopse perçue, pour *envisager* l'essence de l'âme (ni même pour percevoir, tels quels, les attributs qu'il s'agit, contre lui, de justifier). Mais nous disons qu'une fois perçue la nature de l'idée d'être (« relation transcendantale » à l'âme intelligente), et une fois que cette idée est appliquée à l'âme comme au corrélatif principal, à l'*analogum princeps* de ce couple extrait de l'unité indifférenciée de la « vie », — une fois cela fait, dis-je, toutes les déterminations qu'on appliquera à l'idée d'âme ne seront que des déterminations (négatives pour nous, positives en soi) (*explications*) de l'idée primitive d'être, — l'explication de

16. Je ne prétends pas qu'une chose *n'est* existante que par son rapport actuel avec l'âme, mais que c'est ce rapport (représenté comme possible) qu'on trouve au fond de l'affirmation de l'être ou de la possibilité d'une « chose ». (Chose = objet pour moi, unifiant de ma conscience, puissance [?] de m'unifier, puissance [?] d'entrer dans la synthèse de mon aperception.) Assurément, on peut dire en paroles : j'imagine bien « un être qui ne pût pas unifier ma connaissance »; — mais cette chimère est contradictoire comme celle d'un mal absolu. Il y a contradiction à penser un être impensable. L'Inconnaissable absolu répugne absolument. Mais tout être *pensé,* représenté, peut-il être *envisagé,* tout objet de représentation peut-il être objet d'intuition ou d'étreinte ?

cet « à meilleur droit », de cet *ipsum magis* immanent à la première application qu'on fait à l'âme de cette idée, — la seule utilisation légitime de cette *infinité* dans laquelle flottait la « vie » au moment de la primitive transparence, et qui demeure sans emploi dès qu'on a fixé le concept à la « chose ». Les prédicats discutés se réduisent à trois, en somme : immatérialité, substantialité, immortalité. De chacun d'eux nous dirons quelque chose. Mais ce n'est pas eux qu'il faut envisager tout d'abord. Le premier *transitus* que nous devons imaginer pour voir s'il est légitime, c'est celui par lequel on passe de la connaissance vitale et inexprimée à l'affirmation : l'âme existe. Ce qui paraît discutable en ce passage, c'est qu'on y trouve déjà *subintroduite*, à ce qu'il semble, un *quid est*. Une *quiddité* (car on ne peut répondre à la question *an est* sans avoir déjà quelque conception, quelque représentation qui réponde à la question *quid est*) ; ou, pour s'exprimer scolastiquement, l'âme y est déjà soumise à la catégorie d'essence et d'*esse*, — c'est-à-dire à cette fonction dualiste de l'esprit qui le fait sortir de l'affirmation primitive et concevoir la différence du possible et du réel[17]. Quelle est la nature de ce premier *quid est* antérieur au *quia est*, et nécessaire pour qu'il présente un sens ? (Saint Thomas le décrit ainsi : « *eo non dicitur quid res sit in se, sed quid nomine rei significetur* »). Ce premier *quid est*, impliqué organiquement dans l'affirmation « l'âme existe », signifie tout simplement que l'âme est *être*, c'est-à-dire que l'âme est objet de l'âme, que l'âme est intelligible, ou tout au moins représentable : nous avions donc raison de dire que c'est à ce premier pas, si jamais, que l'âme est transformée en *objet*. — Mais si l'on nous a accordé ce premier pas (comme la mineure montre qu'on doit le faire), je dis qu'on nous a accordé tout ce que nous demandons. Nous voulons cela : rien de moins, et vous-même nous accordez que c'est légitime ; — rien de plus,

17. Rien ne fait mieux sentir la solidité de la métaphysique thomiste que de voir quelle lumière ces distinctions d'essence et d'esse, de nature et d'hypostase, versent sur les problèmes de la connaissance, où se trouve la clef du problème de l'être. Une comparaison de détail avec la *Logique* hégélienne serait ici nécessaire pour faire toucher du doigt les richesses latentes dans les articles les plus arides de la métaphysique thomiste, et qu'avec un peu de sens de la complexité de la vie, on parvient [?] à montrer bourré d'être et de réalité. (Ces rochers arides suent la réalité.) — Sur la distinction de nature et de suppôt, nerf de toute la connaissance des choses sensibles, voir Bilfort Bax (*Roots of Relgion*. — *N. de l'Ed.*)

car on ne peut pas faire un pas de plus sans soumettre l'âme à la catégorisation spatiale, sans en faire un objet corporel [18]. Toute notre psychologie rationnelle rentre, en effet, dans cette formule : l'âme est pour nous un être tel, que pour lui vaille la distinction d'essence et d'existence, sans que pour lui vaille la distinction de nature et de suppôt [19] (la distinction de nature et de suppôt est équivalente à celle de forme et de matière (cf. note 4) qu'elle traduit précisément pour l'esprit humain). Les êtres corporels, composés de matière et de forme, sont connus par l'homme, comme l'expérience le montre, — dès qu'ils sont fixés dans leur *unité* — au moyen d'un concept nécessairement appuyé sur une image sensible. Dès que, réfléchissant sur lui-même, l'homme isole de la transparence primitive la « connaissance intellectuelle » et la « sensation », il peut se former l'idée d'un être qui fut l'objet d'une connaissance intellectuelle sans être l'objet d'une sensation, l'idée d'un « noumène » au sens propre ; ce n'est pas cette puissance physique qui est en question ; ce qui est en question, c'est la légitimité, la valeur de cette idée d'âme : on se demande si elle a plus de valeur que la pseudo-idée, par exemple d'un mal absolu. Et la déduction précédente a pour objet de rattacher ce concept à une expérience, de montrer qu'on attribue légitimement l'existence à cette quiddité, parce que le jugement : l'âme existe, bien que temporellement postérieur à la connaissance de l'objet, est pourtant impliqué dans elle, et plonge ses racines dans une expérience ultra-sensible antérieure à la « sensation » qu'on dissocie, avec la « conception », de la transparence primitive [20]. Le premier mot de l'âme n'est ni *Cogito* ni *Sum*, mais *Est* ; mais cet *Est* n'a aucun sens si *Sum* n'en doit

18. On ne peut pas nier qu'une foule de psychologues et métaphysiciens manquent à cette règle, et embarrassent leur idée d'âme d'une foule de scories spatiales. Mais tant pis pour eux, et voir plus bas sur la critique implicite.

19. Ou, pour s'exprimer en termes plus intelligibles aux modernes, un *être* qui ne soit pas une *chose* (cf. la catégorie 1.) — C'est le corps qui fait que les individus humains ne sont pas identiques à leur nature. (Cf. note 4).

20. Kant fait des objections dont lui-même sent bien le caractère extrinsèque, puisque ce sont seulement des suppositions, des possibilités qu'il ne voudrait pas regarder comme sérieuses, — auxquelles il croit cependant que la psychologie métaphysique n'a rien à répondre, et qui, de fait, continuent parfois d'agacer l'imagination même après que la raison est convaincue. Il demande, par exemple, si l'âme, qui à un certain égard est pensante, ne peut pas, à un autre égard, être corporelle.

pas sortir : et dans cet *Est* il n'y a aucune vérité si dans *Sum* il n'y en a pas davantage. Voilà la vraie position de la question, et elle dissipe la dernière objection qu'on pourrait faire, et qui consisterait à dire que nous nous contredisons nous-mêmes, puisque nous appelons l'âme un être pour lequel ne vaut pas la distinction de nature et de suppôt, puisque dans notre idée d'être est incluse la notion de nature et de suppôt. Cette contradiction n'existe pas, puisque le rattachement à l'expérience ultra-sensible légitime l'autocritique que nous exerçons sur notre concept, niant, comme je l'ai dit ailleurs, « une condition subjective qui pour nous est réellement inséparable de la connaissance exprimée, et proclamant la nécessité de l'âme qui fait un dans son être ce qui demeure à jamais divergent et double dans notre pensée ». Il est inutile de s'appliquer à faire rentrer dans cette formule tous les prédicats qu'on attribue à l'âme dans la psychologie rationnelle : on voit, par l'énoncé même, qu'il est immédiatement convertible avec *immatérialité*. *Immortalité* vaut de même par définition, puisque la mort n'est autre chose que la séparation de la matière et de la forme [21]. Et *substantialité* vaut aussi, puisque, outre la permanence, elle dit seulement le fait d'être sujet de déterminations accidentelles, et que l'expérience spirituelle, d'où l'on extrait, comme sa naturelle expression, la notion d'âme, la fait conclure, justement, comme persistante sous le flux des passagers états de conscience, comme se fondant dans chaque chose et s'opposant à toutes, comme se dépêchant elle-même hors des formes des différents objets.

On peut encore prendre les choses d'un autre biais, et dire que ces trois prédicats négatifs, comme tous ceux qu'on pourrait légitimement leur adjoindre, expriment un surplus d'intensité d'être, que dans l'unité indifférenciée de la transparence primitive ils sont du côté de l'infinité, et que donc ils doivent être attribués à l'âme. Cette manière de s'exprimer a l'avantage de faire voir que tout ce qui est soumis à la catégorie de nature et de suppôt, de matière et de forme, bien qu'il soit connu positivement, grâce aux intuitions sensibles, est cependant, comparé à la

21. La distinction de forme et de matière se tire en effet du fait de la mutation substantielle (qui signifie mort pour les vivants). Quelque être part, quelque être reste. Un *hoc aliquid* cesse d'avoir telle nature. Donc l'être matériel est composé de deux éléments, de deux « entités » (*entia quibus*).

perfection de l'*infinité* psychique, une imperfection, un moindre être, du négatif.

**Preuve de la mineure.** — *Droit, si l'existence est affirmée de l'objet, de l'affirmer plus fort de l'âme.* — Cette preuve, dont les éléments ont été dispersés dans toutes les pages précédentes, revient en somme à ceci : les choses ne sont pas conçues et affirmées comme êtres (c'est-à-dire ne sont conçues et affirmées *simpliciter*) qu'en tant qu'elles sont conçues et affirmées comme relations transcendantes à l'âme. Or, cela ne peut être, si l'âme n'est pas plus être que les choses. Donc...

*Dire qu'une chose est, c'est dire qu'elle est pour l'âme.* Cette formule, pour être exacte, ne doit pas être prise dans le sens de subjectivisme (que précisément nous combattons) ; elle doit être prise toute entière, et sans qu'on y supprime le mot *dire.* Elle signifie, non pas que les choses ne sont qu'en tant qu'elles sont l'objet actuel des perceptions de l'âme (ce qui est faux), mais bien que d'affirmer la réalité, l'*entité* d'une chose, c'est affirmer, qu'on le veuille ou non, la possibilité que cette chose entre en combinaison avec la synthèse de l'aperception intellectuelle. (On a beau essayer d'isoler le concept, de critiquer la conception *qua talis,* abstraction faite de l'aperception : elle est toujours, sous le concept même, ce qui montre l'illusion de cette tentative.) Dire une chose (dire, au sens thomiste : dicere = penser), c'est, non pas avoir dit, mais avoir aperçu l'âme, avoir aperçu l'âme sous la chose, l'âme soutenant la chose, l'âme informée de la chose, et comme cause matérielle vis-à-vis de l'essence de la chose [22]. (Tho : *Illa similitudo est forma ejus*) : il y a tout cela dans l'intellection, parce que l'âme, disant l'être, se perçoit tout ensemble comme engendrant, comme constituant son verbe qui est l'être et comme l'engendrant en quelque sorte de sa propre substance, l'engendrant sans l'émettre au dehors, s'y retrouvant, et l'*étant* en quelque manière. L'âme, dans l'intellection, est à la fois cause efficiente et cause maté-

22. Et considérer une chose dite, c'est la redire. (*In verbo = esse = dici = considerari = generari.*)

Ici on voit la différence entre l'âme d'une part, et Dieu et l'Ange : l'âme est, vis-à-vis de la quiddité conçue, à la fois cause efficiente et matérielle. Dieu et l'Ange sont seulement actifs. Ils ne deviennent pas la chose, *intelligere iis non est quoddam pati.* C'est pourquoi, plus *détachés* des choses, ils les connaissent plus originalement, plus naïvement, ils s'y mêlent moins.

rielle (cf. l'intellect possible et l'intellect agent). L'âme, quand elle dit l'être, se dissimule ainsi sous lui sans le savoir, par une espèce de ruse innocente et inconsciente. Ainsi, si elle s'imagine qu'il peut y avoir un *être* absolument *impensable,* elle tombe innocemment dans la même erreur qu'on commet lorsqu'on se demande : « les fleurs de l'île déserte étaient-elles bleues et les feuilles étaient-elles vertes avant que Robinson y abordât ? ». Celui qui se pose cette question, par le fait même qu'il la pose, c'est-à-dire qu'il parle de *couleur,* substitue, dissimule dans la question même un œil, une puissance de vision. Et de même, celui qui s'imagine un être impensable, pense un pensable qui serait impensable, un représentable qui ne pourrait pas être représenté. Qu'on le veuille ou non, quand on conçoit quelque être que ce soit, on le conçoit comme combinable avec l'esprit, comme connaissable. Qu'on le veuille ou non, quand on affirme quelque entité, on affirme l'*affinité nouménale* universelle, — ou, en langage de saint Thomas, on affirme, on a affirmé que l'intelligence est puissance de l'être, que l'intelligence est en puissance à vivre idéalement, πως, par dualité transparente, tout ce qui existe ou peut exister. Voilà ce que signifie la formule : *Dire qu'une chose est, c'est voir qu'elle est pour l'âme.* Les considérations que nous venons de faire permettent d'ailleurs de transformer cette formule en cette autre : *Dire qu'une chose est pour l'âme, c'est dire qu'elle est.* Ce n'est qu'une autre forme du prin-

cipe, que l'âm
verselle intelli
Mais cette ]
suit-il que l'âr
sont êtres *pour*
tion encore : *l*
*d'abord que l*
démontrer. On
intellectuelles
Il y a étreinte, :
même qu'on e:
naît. — Physiq
la même réalit
tant pas d'inte
Thomas). (Ni
d'excroissance
tation quand

image de l'objet à contempler, et considère son objet *dans* cette image (*medium in quo*). La représentation n'atteint pas *que* du réel.

D'après ce qu'on a dit plus haut, la connaissance conceptuelle humaine appartient à ce troisième groupe ; elle est une *représentation* parce que c'est dans son verbe, l'être, que l'âme contemple la chose qu'elle veut considérer (cf. plus haut la théorie thomiste du verbe *medium in quo*, et du *speculum non excedens id quod in eo cernitur*), — (non pas en sorte que le regard de l'âme s'arrête au miroir comme tel, mais en sorte qu'il ne s'y porte qu'en tant qu'il est image, et que le mouvement de l'âme aille tout entier à affirmer la *chose* représentée). Ceci posé, je dis que la *représentation* est une connaissance essentiellement moyennante, passante et potentielle, et qu'elle n'a de sens qu'en tant qu'elle est moyen pour une future intuition. Ce qui signifie, dans l'espèce, que les *objets* ne sont objets de *représentation* que si l'âme est objet d'*intuition*, que les objets ne sont *concevables* que si l'âme est *intelligible*, donc qu'elle est plus intelligible qu'eux, donc qu'elle est plus être qu'eux. <(La représentation n'a de sens qu'en tant qu'elle suppose la possibilité d'une intuition ; ou en tant qu'elle [??] si bien que l'intuition y soit *sicut terminus motus est in motu* ? Cela fait deux choses.)>

La nature moyennante de la représentation comme connaissance intellectuelle se prouve par sa nature imparfaite, par son infinité d'infirmité [23].

L'infinité de l'essence conçue est double ; elle est généralité dans le concept et elle est inépuisabilité dans la chose conçue. Comme on l'a vu plus haut, et comme le montre la comparaison avec les intuitions sensibles, cette double infinité est précisément ce qui lui est communiqué

23. L'intuition sensible est finie τελέως, comparativement au concept. La perception est épuisante, elle est *tota simul* : tout le blanc, par exemple, est donné d'un seul coup, et, *dans la ligne de la vision*, il ne reste plus rien à faire. La blancheur comme telle est toute à l'être voyant : elle est son bien, sa chose, sa captive, et la connaît pleinement. La conception, au contraire, est essentiellement inépuisante, elle est un effort pour synthétiser de multiples possibilités de perception qu'elle n'arrive jamais à vaincre, à se subordonner, à absorber complètement en elle-même (aufheben). Le lion ou le chêne, ou tout autre objet substantiel conçu, n'est pas tout entier à l'être concevant : celui-ci a conscience de l'imperfection de son acte, et pressent dans son objet un fond mystérieux qui lui échappe. La synthèse du blanc, à chaque perception, est parfaite, mais la synthèse du lion n'est jamais finie.

par l'idée d'être, c'est-à-dire par son entrée dans la synthèse d'aperception de l' « âme », par la communication que l'âme lui fait de sa vie spirituelle, ou plutôt, si l'on veut, de sa vie à elle (*spirituel* n'étant encore qu'une étiquette). Si donc dire qu'une chose est, c'est dire qu'elle est pour l'âme ; si dire qu'elle est pour l'âme, c'est dire qu'elle est, il s'ensuit qu'une chose est pour l'âme en tant qu'elle est infinie, c'est-à-dire inépuisable et inachevée. Affirmer la chose en tant qu'elle est *être*, c'est donc l'affirmer en tant qu'elle est inépuisable et inachevée. — L'être conçu a donc ces deux caractères : tout ce qu'il est, il l'est pour un autre ; — et il est inépuisable, c'est-à-dire puisable, mais indéfiniment.

Mieux. Il nous reste à prouver l'assertion suivante : Dire qu'une chose est pour l'âme, c'est dire que l'âme est. Voici comment on le prouve : Dire que la chose est (pour l'âme), c'est dire qu'elle est infinie par imperfection, ou inépuisable. Or l'affirmation de l'être infini par imperfection ou inépuisable (ou concevable, ou temporel), n'a pas de sens si elle ne *suppose* la volonté et le droit d'affirmer plus fort (comme réalité à laquelle cet être est suspendu) l'être infini par intelligibilité, épuisable à quelque intuition intellectuelle, habitant de la durée intensive (*aevum*) <L'épuisant ou le puisant, l'être qui s'efforce d'épuiser.>

On peut, en partant de ce fait, aboutir à l'affirmation de l'âme par deux voies, l'une plus extrinsèque, et l'autre plus intrinsèque. La voie extrinsèque consiste à dire que l'infinité d'inépuisabilité, dans la chose conçue, n'a pas de raison suffisante si elle ne découle d'une infinité de spiritualité immanente au sujet qui conçoit : ce raisonnement suppose un usage transcendantal du principe de causalité (*anima est causa intelligibilitatis in objecto, seu facit*

Or, si cette infinité d'imperfection du conçu lui vient de l'infinité spirituelle agissante que nous avons décrite dans la première partie, si elle est comme la trace de la conjonction de la chose sensible avec l'esprit qui agit, qui s'efforce, elle ne peut être que son image en creux. L'objet de la perception sensible, *comme telle*, (a) est une donnée ?? une intuition actuelle [?], mais l'objet de la conception représente une tâche, à laquelle correspond, médiatement, une intuition future, et, immédiatement, un progrès. Ainsi la conception n'a de sens que si elle est un instrument pour *l'action de se spiritualiser*.

(a) <Le sens est, par définition, ce qui connaît le blanc comme tel. Mais l'esprit, lui aussi, peut s'appliquer au blanc et le connaître comme être. Et dès lors, le blanc ne trouve plus son explication, sa justification, dans l'intuition qui l'épuisait.>

*illud esse intelligible actu. Aqui propter quod... Ergo anima est intelligibilis, ergo est ens.*).

La voie intrinsèque consiste à montrer que l'*affirmation* d'un être qui est infini par inépuisabilité est absolument incohérente et *insensée* (dépourvue de sens) si elle ne s'appuie implicitement sur une plus profonde affirmation d'un être qui est infini par spiritualité. *Etre* voulant dire *connaissable* (p. 587), nous disons que l'affirmation d'un connaissable représenté n'a, au fond, qu'un sens, celui de : moyen pour parvenir à une possession intelligible, qui ne peut être que l'intuition de soi. Or cela est, si l'idée d'être est avec l'âme dans le rapport qu'on appelle, en scolastique, *analogie d'attribution* ; car s'il en est ainsi, on n'a pas besoin d'application extrinsèque du principe de causalité, mais on n'a qu'à ouvrir, pour ainsi dire, le concept d'être, et l'on y trouvera impliquée l'âme, ce concept étant, de tout lui-même, relativité. Si le *remède* était connu à fond, non pas en tant qu'il est telle plante ou tel breuvage, mais en tant qu'il est *remède,* on verrait que qui l'affirmerait comme remède, affirmerait du même coup la légitimité de l'idée de santé. De même, si *l'être* est examiné dans sa naïveté naturelle, on verra que l'âme y est intérieurement affirmée, non simplement comme être, mais comme plus être que l'essence des corps.

<Il y a une certaine inexactitude à dire que l'âme est affirmée comme être, ou même, que l'âme est affirmée, avant la connaissance de l'être. *Affirmation*, en effet, dit *jugement*, et *jugement* dit *concept*. Ce n'est qu'après la conception d'un objet matériel, après la conception d'être, que l'âme est conçue elle aussi comme être. — Pour parler en rigueur, il faut dire que l'âme est connue dans l'aperception d'une certaine connaissance inexprimable, et que lorsqu'on veut, après la conception et la réflexion, l'exprimer, on ne peut (de nécessité subjective) l'exprimer que par l'idée d'être, forme nécessaire de tous nos concepts. Mais ou ce concept est illégitime, ou il renferme une correction intérieure (ou autocritique) (qui consiste à nier la distinction de matière et de forme, de nature et de suppôt). C'est à ce prix seulement que l'application de la note d'*ens* à l'âme est légitime. Mais, cela fait, on a toute la psychologie rationnelle. — Il faut ensuite passer à montrer que c'est, *per modum amoris, cupiditatis* [??] que l'aperception n'est pas une constatation d'expérience [?] mais un *motus.*>

Si l'on prend l'être solidifié et mis à part dans la conception déjà faite, tout cela n'aura de sens que par une juxtaposition de notions distinctes, par un usage transcendantal du principe de causalité. Mais si l'on part de la continuité transparente et primitive, dont le concept d'être n'est, *comme* nous l'avons vu, qu'une partielle expression, *si on le voit dans sa fluence qui est son être* (*ipsum generari verbi est ejus esse* —), *si l'on arrive, malgré la tyrannie de la coutume, à se rendre compte qu'en tant qu'être, en tant que verbe, il n'est que relation, il n'est que* πρός τι, *alors on se rend compte que la relation, le* πρός τι, *la solidarité est donnée même avant l'être,* et qu'ainsi il n'y a pas lieu de parler d'un usage illégitime du principe *propter quod ununquodque tale, ipsum magis,* puisque l'*intuition,* qu'exprime ce principe est encore plus supposée à la notion d'être que la notion d'être n'est supposée à lui. *On n'a rien dit, avant de dire : l'être existe, mais on a aperçu l'âme avant de dire de l'être : il est.* Ainsi la continuité primitive et transparente, représentée, dans l'opération intellectuelle par le moment d'aperception, qui est ainsi antérieur au moment de conception, et qui, plus que lui, est naturel, montre que c'est le désir de l'âme (connaissance vécue) qui engendre l'affirmation de l'être (connaissance conceptuelle). La synthèse de l'intellection humaine est une sorte de τίκτειν ἐν καλῷ, où le verbe n'est engendré que par l'effet du regard passionné qu'on a jeté sur l'âme.

En d'autres termes : la seule raison suffisante, le seul moteur intérieur de toute notre vie mentale, et ce qui donne un sens à chacune de nos conceptions, c'est l'amour de ce but idéal : l'intuition de l'âme, par soi, la prise intelligible, intellectuelle [?] de notre propre essence.

Tout semble pouvoir se résumer ainsi : si l'on prend la conception toute faite, on ne peut se tirer d'affaire sans usage transcendantal du principe de causalité (appliqué à *des* choses catégorisées, et l'on suppose, en effet, la preuve faite). Mais si on la prend en train de se faire (et c'est ainsi qu'on doit la prendre, puisque, ainsi qu'on l'a vu d'avance, *ipsum ejus esse est generari*), alors on connaît que l'affirmation de l'être est essentiellement solidaire d'une aperception de l'âme, qu'elle en tire toute la valeur supérieure (intelligible) qui caractérise l' « entité », et qu'ainsi, si l'être a un sens, une valeur, une solidité, un droit à être affirmé intellectuellement, à signifier quel-

que chose à l'homme, l'âme, je ne dis pas en doit avoir ou en aura, mais en avait, en *possède* encore davantage.

Auprès de ce résultat, la question est assez frivole de savoir s'il convient d'appliquer à l'âme précisément le même mot (d'être) qu'on a *dit* des objets. Une question de mot ne peut être capitale ; qu'on dise *être* ou, si cela fait plaisir, *hyperêtre*, le résultat demeure, que l'être et l'âme ne sont connus que par analogie l'un de l'autre ; l'âme n'étant dite (pensée) qu'après que l'être a été dit, — et l'être n'étant dit (pensé) qu'après que l'âme a été aperçue, connue de connaissance concrète, *per modum naturae*, par mode d'amour.

On se trouve ici, en partant de la transparence primitive de la « vie », à la tête de deux séries d'analogiques, les *actes* (formes) et les *choses*, et ce qu'il ne faut pas se lasser de répéter contre les raisonnements kantiens, c'est que les *choses* ne sont pas moins connues en fonction des *actes*, que les actes ne sont exprimés en fonction des choses.

*Pierre ROUSSELOT*

29 janvier 1914

...Il me paraît certain, et depuis assez longtemps, 1°) que sous toute connaissance *per notionem* il y a une certaine connaissance *per connaturalitatem* : celle-ci est condition a priori de la connaissance vraie ; 2°) que toute connaissance *per notionem* anticipe et ?? une plus fondamentale connaissance *per connaturalitatem*. C'est une loi universelle... Je crois l'avoir indiqué plusieurs fois, — sans doute d'une manière trop elliptique, comme dans cette note où on a cru voir que je réduisais toute connaissance à la perception du beau (*Yeux de la foi*, 3e article, p. 32), et où j'insinuais que les jugements « réflexifs » de Kant, qui font vibrer en sympathie avec l'objet, auraient dû le ramener à un réalisme exprès. C'est notre ami M. Auguste Valensin qui a le premier attiré mon attention sur les rapports de la *Critique du jugement* avec la théorie thomiste de la connaissance sympathique ; ce rapprochement ne m'avait d'abord semblé qu'ingénieux, je le trouve maintenant très fécond. — Ces problèmes ont fait l'objet de presque toutes mes réflexions depuis trois ou quatre ans ; je voudrais pouvoir m'en expli-

quer en public ; malheureusement j'ai peu de temps et surtout je dois l'avouer, certains points ne me sont pas encore assez clairs à moi-même pour que je puisse me satisfaire en rédigeant présentement. — Mais que ce ne soit pas seulement la grâce qui introduit dans notre connaissance, pour la rendre parfaite et preneuse d'être, un élément volontaire, c'est une thèse certaine à mes yeux.

Bien volontiers aussi je vous accorde que j'ai exagéré, dans mon livre sur saint Thomas, l'irréalisme de la connaissance conceptuelle. Il me semble devoir maintenir ce que j'ai dit de l'idée que le saint Docteur s'est faite de la *définition*, mais sur le *concept* spontané je me suis trompé. Je ne puis trouver le temps de préparer une seconde édition et, pour l'instant, d'autres travaux me paraissent plus pressants. Mais, s'il plaît à Dieu, je corrigerai ce chapitre. Permettez-moi cependant, Monsieur, de vous exprimer mon étonnement de l'interprétation que le P. Laberthonnière et plusieurs autres à sa suite (dont M. de Sailly) ont précisément donnée de mon mot (« malencontreux » lui aussi, certes) de « simulacre » (ou d' « imitation »). Dans les *Annales* de 1910 (t. IX, p. 395 et 525), j'ai expliqué que les expressions « feindre la prise de l'être », « mimer l'intellection » signifient justement pour moi que toute la vérité de nos représentations conceptuelles leur vient de l'effort vers la vision complète, de l'appétition de la vérité suprême qui les anime... L'excès d'irréalisme dont on m'accuse est réel, mais il est circonscrit, et je m'explique difficilement qu'on interprétât dans un sens si différent du mien la tendance générale de ma thèse.

Pierre ROUSSELOT

# LE PROBLEME DU FONDEMENT DE LA VERITE CHEZ HUSSERL, DANS LES *LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN* ET LA *FORMALE UND TRANSZENDENTALE LOGIK*

L'évolution de Husserl touchant une question aussi centrale de toute philosophie authentique a valeur de symbole. Elle nous paraît, en effet, révéler, d'une manière très symptomatique l'impossibilité radicale dans laquelle se trouve un certain idéalisme transcendantal, dès là qu'il veut répondre à la question du fondement dernier de la vérité.

## I

### Le problème dans les LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN [1]

C'est une réflexion sur les fondements des mathématiques qui conduisit Husserl à s'occuper des questions essentielles de la philosophie et, parmi elles d'une manière toute spéciale, de la question du fondement du vrai [2]. Par un remarquable effort critique des bases de la philosophie (qui n'est pas sans analogie avec celui de Descartes), ce qu'il entendit d'abord établir avec certitude ce fut la *possibilité* même d'un savoir humain dont la valeur *absolue* ne puisse être contestée. Et c'est ce qui l'amena, dès les pre-

1. Nos références *L.U.* se rapportent à l'édition de 1913 et renvoient aussi à la traduction d'Hubert Elie, Paris, PUF, 1959, t. premier : *Prolégomènes à la logique pure*.

2. M. De Waelhens a souligné la chose pour ceux qui tenteraient de l'oublier : c'est poussé par le désir de répondre à des questions relatives à l'être mathématique

mières recherches des *Logische Untersuchungen*, au problème capital des « nécessités de la science », des « possibilités idéales », dont la valeur devait pouvoir être apodictiquement et critiquement fondée et non simplement acceptée.

Aux yeux de Husserl tout ne peut être relatif ou subjectif, comme le prétendent certains historicistes et psychologistes relativistes. Il faut, dit-il, qu'il y ait du vrai « en soi », si l'on veut employer une formule bien équivoque et que lui-même rejettera dans la *Formale und transzendentale Logik* après l'avoir abondamment employée dans les *L.U.* Du vrai « en soi », c'est-à-dire — et cela Husserl ne le rejettera jamais — du vrai qui ne l'est pas uniquement pour moi ou pour une quelconque connaissance particulière et contingente, incapable, comme telle, de fonder la vérité.

Il est, en effet, de soi-disant fondements du vrai qui n'en sont pas et ne peuvent pas en être. Ainsi la vérité ne peut dépendre ni des choses auxquelles elle se réfère ni des actes humains de connaissance où elle s'incarne *hic et nunc*, dans tel esprit donné.

Reprenons un exemple de Husserl lui-même. La loi de gravitation universelle ne peut être conçue comme anéantie du fait qu'on imaginerait la disparition même de toute masse de gravitation [3]. D'autre part, cette loi ne peut dépendre des actes individuels de jugement où elle s'exprime. Si bien que, ni l'existence des masses, ni le jugement individuel concret de tel ou tel esprit n'est capable de fonder absolument la loi elle-même et sa valeur de vérité.

C'est cette persuasion qui porte Husserl à refuser énergiquement toute confusion entre l'ordre « idéal » et l'ordre « réel » [4], entre « axiomes immédiatement intelligibles » et « faits empiriques » (particulièrement les

que Husserl a trouvé bon de s'adresser aux philosophes et c'est poussé à nouveau par les insuffisances de la philosophie de son temps, dominée par le relativisme psychologique, qu'il a jugé nécessaire de devenir lui-même philosophe. (cf. *De la phénoménologie à l'existentialisme*, in *Le choix...*, Paris Arthaud, 1947, pp. 40-41). On peut voir également sur ce sujet : Quentin LAUER, Introduction à sa traduction : *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1955, pp. 3-6 et passim, ainsi que l'étude de Mlle Suzanne BACHELARD, *La logique de Husserl*, Paris, PUF, 1957.

3. *L.U.*, p. 149-150 ; tr. p. 161-162.
4. *L.U.*, p. 159 ; tr. p. 172.

« faits psychologiques ») [5]. D'un côté, en effet, nous avons affaire à une « essence » de qualité « intemporelle » tandis que de l'autre nous nous trouvons en face, soit d'un objet individuel qui peut apparaître et disparaître *hic et nunc*, soit en face d'un acte de connaissance individuelle, soumis à une loi similaire.

Cet aspect de la pensée de Husserl a été souvent mis en lumière et, d'une manière particulière, par exemple, par Alexandre Löwit dans son article : *Pourquoi Husserl n'est-il pas platonicien ?* : « L'Idée, y dit-il, est entièrement indépendante des réalités individuelles dont elle est l'Idée; car elle n'exige, pour être ce qu'elle est, l'existence effective d'aucune des réalités individuelles » [6]. Comme l'exprime aussi à sa manière Paul Landsberg, à propos de la « Wesenschau husserlienne », il s'agit « de toucher une sphère où règne la nécessité mathématique » [7]. Mlle Bachelard écrit de son côté : pour Husserl, « les formations logiques sont des objets, à leur manière, parce qu'elles sont *transcendantes* par rapport aux activités psychiques dans lesquelles elles se forment » [8]. Elles ont « une existence « omni-temporelle », « supra-temporelle » ; on peut toujours revenir à elles comme on revient à un objet réel dont la permanence transcende les multiples consciences, éphémères par essence » [9].

Ceci dit en guise d'introduction générale au problème, venons en au détail de l'analyse des *Prolégomènes à la logique pure*.

Sans qu'il le dise explicitement, Husserl commence par expliquer comment le savant qu'il était fut amené peu à peu à la philosophie par une recherche exigeante, relative au fondement et à la méthode scientifiques et ne se contentant pas d'accepter béatement, si l'on peut dire, les « résultats » de la science. Ecoutons-le parler.

« Le mathématicien, le physicien, l'astronome eux-

5. *L.U.*, p. 164, 170, 178-179, 227 sq., 237 sq. et passim ; tr. p. 177, 184-185, 193, 247 sq., 257 sq. et passim.

6. A. Löwit, *Pourquoi Husserl n'est-il pas platonicien ?*, in *Les études philosophiques*, 1954, p. 327 où l'auteur cite *Erfahrung...*, p. 396.

7. Paul Landsberg, *Husserl et l'idée de philosophie*, *Revue internationale de philosophie*, 1939, p. 320.

8. Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité*, Paris, PUF, 1958, p. 204-205.

9. Ibid.

mêmes n'ont pas besoin, pour mener à bien leurs travaux scientifiques les plus considérables, de voir à plein les ultimes fondements de leur activité et, bien que les résultats obtenus possèdent, pour eux et pour d'autres, la force d'une conviction rationnelle, ils ne peuvent cependant pas élever la prétention d'avoir prouvé les ultimes prémisses de leurs conclusions, ni explorer les principes sur lesquels repose la pertinence de leurs méthodes. Or, c'est à cela que tient l'état d'imperfection de toutes les sciences... A cet égard, même la mathématique, la plus avancée de toutes les sciences, ne saurait revendiquer une situation de faveur » [10]. Et c'est ce que prouve d'ailleurs les « vieilles controverses toujours pendantes sur les bases de la géométrie, ainsi que celles relatives au vrai fondement de la méthode des imaginaires » [11].

Le texte suivant est plus explicite encore et montre bien que, dans le mathématicien Husserl, sommeillait le philosophe révolutionnaire que nous connaissons et apprécions aujourd'hui : « Il ne suffit pas au philosophe que nous nous y reconnaissions dans le monde, que nous ayons des lois en tant que formules permettant de prédire le cours futur des choses ou de reconstruire leur cours passé ; mais il entend élucider ce qu'est l'essence des « chose », « événement », « cause »..., etc. ; et, en outre, quelle merveilleuse affinité cette essence entretient avec l'essence de la pensée pour qu'elle puisse être pensée, de la connaissance pour qu'elle puisse être connue, des significations pour qu'elle puisse être signifiée, etc... Seule l'investigation philosophique complète les résultats scientifiques obtenus par le physicien et le mathématicien, de manière à parfaire une connaissance théorique pure et véritable. L'*ars inventiva* du spécialiste et la critique de la connaissance du philosophe sont des activités scientifiques complémentaires qui, seules, permettent de réaliser la vue théorique bien nette qui sous-tend toutes les relations ontologiques » [12].

10. *L.U.*, p. 9-10 ; tr. p. 8.
11. *L.U.*, Ibid.
12. *L.U.*, p. 254, tr. p. 276. Cette manière de voir peut être, notons-le en passant, rapprochée de celle de M. Jean-Louis DESTOUCHES dans : *Principes fondamentaux de physique théorique*, III, p. 837 : « C'est la caractéristique même d'un certain degré de maturité dans l'évolution d'une science, que cette nécessité pour

Ainsi donc les fondements de la science sont « posés » par elle, ou mieux « pré-supposés » et il revient à une analyse critique, d'ordre philosophique, de les fonder ultimement et apodictiquement. Husserl en avait fait l'expérience dans sa propre vie et c'est pourquoi son cas est tellement symptomatique de l'évolution progressive du savant réfléchi et critique vers les problèmes d'épistémologie, de logique et, ultimement, de philosophie pure et de métaphysique. La chose n'est-elle d'ailleurs pas normale à un certain stade de la réflexion de la pensée sur ses « produits » que sont ici, non pas les « résultats » des sciences mais *formellement* l'acte scientifique lui-même, sa méthode, ses postulats.

De ce qui précède on peut deviner aisément la manière dont Husserl fut amené au problème du fondement du vrai. Comment le formula-t-il ? C'est ce qu'il nous faut à présent étudier de plus près.

Il semble que les divers éléments de sa pensée sont parfaitement mis en connexion au paragraphe 65 des *L.U.* dont le titre est le suivant : *La question des conditions idéales de la possibilité d'une science ou, suivant le cas, d'une théorie en général.* Citons le commencement de ce paragraphe important : « Nous allons traiter maintenant, y est-il dit, l'important problème des *conditions de possibilité d'une science en général.* Comme le but essentiel de la connaissance scientifique ne peut être atteint que par la théorie au sens strict des sciences nomologiques, nous substituerons à cette question celle de savoir quelles sont les *conditions de la possibilité d'une théorie en général.* Une théorie comme telle se compose de vérités, et la forme de leur enchaînement est la forme déductive. La réponse à notre question implique donc la réponse à la question plus générale des conditions de la possibilité d'une *vérité en général* et, d'autre part, d'une *unité déductive en général.* En posant la question sous cette forme nous avons naturellement en vue les souvenirs historiques. Il s'agit manifestement d'une généralisation absolument nécessaire de la question des « conditions de la possibilité d'une expérience » (que Kant avait posée) » [13].

elle d'un retour sur soi et d'une révision de ses fondements ». Cet ouvrage est fort instructif à cet égard et l'on y voit sans cesse, comme chez Louis de Broglie, la réflexion scientifique se muer en réflexion strictement philosophique, par le biais de l'épistémologie ou philosophie des sciences.

13. *L.U.*, p. 236-237 ; tr. p. 256-257.

Texte important qu'il est inutile de commenter tellement le sens en est obvie. Textes qui nous conduit aussi au centre même de notre problème. Avant de voir le premier essai de solution que lui apporte Husserl dans les *L.U.*, il nous paraît opportun de souligner encore une fois sa critique de la solution psychologiste ou relativiste. L'*anthropologisme*, comme dit Husserl, prétend résoudre le problème d'une manière telle que le fondement du vrai soit entièrement constitué par l'homme. A quoi il répond par un argument qui n'est pas sans quelque affinité avec l'argument classique employé depuis Aristote contre les sceptiques.

« Si (au sens de l'anthropologisme) toute vérité a sa source exclusive dans la constitution humaine en général, l'on doit admettre que si aucune constitution semblable n'existait, il n'existerait non plus aucune vérité. La thèse de cette affirmation hypothétique est absurde ; car la proposition « il n'existe aucune vérité » équivaut quant au sens à la proposition : « il existe la vérité qu'aucune vérité n'existe ». L'absurdité de la thèse exige que l'hypothèse soit aussi absurde. Or, en tant que négation d'une proposition valable ayant une teneur réelle, elle peut bien être fausse, mais jamais absurde. De fait, il n'est encore jamais arrivé à personne de repousser comme *absurdes* les théories de géologie et de physique bien connues qui fixent à la race humaine un commencement et une fin dans le temps. Ce reproche d'absurdité atteint donc l'affirmation hypothétique toute entière » [14].

L'argument de Husserl équivaut donc à dire : les théories de la géologie et de la physique ne sont pas accusées d'absurdité du fait qu'elles assignent dans le temps un commencement et une fin de l'humanité. Dans ce cas on peut donc imaginer un moment où il n'y a plus d'humanité. En conséquence aussi, dans l'hypothèse anthropologiste du fondement du vrai, on est acculé à énoncer la proposition : « il existe la vérité qu'aucune vérité n'existe » [15].

Cet argument général par l'absurde n'est évidemment qu'un préambule au problème du fondement du vrai chez

14. *L.U.*, p. 119-120 ; tr. p. 129.
15. Ibid. A rapprocher d'Aristote : *Metaph.*, Livre Lamda, 1006, a, b, c ; de saint Thomas : I, 2, 1, obj. 3 : « Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse : si autem est aliquid verum oportet quod veritas sit. Cf. *Com. In Metaph.* éd. Cathala, nn. 611 et ss.

Husserl. Il importe à présent de bien voir que pour lui ce qui le domine et le commande dans les *Prolégomènes*, c'est avant tout une idée de « vérité en soi », de « vrai en soi », qui y est exploitée à satiété, bien qu'elle doive être radicalement rejetée dans la *Logique formelle et logique transcendantale.*

Par les textes qui vont suivre on peut se rendre compte de la manière exacte dont Husserl s'efforce de mettre *le* vrai, *en tant que tel*, « au-dessus » de toute individualité humaine quelconque, du fait que celle-ci n'en peut être le véritable fondement.

Il faut noter tout d'abord que « la science ne veut ni ne doit être le champ d'un jeu d'architecte. La systématisation, qui est propre à la science, à la science véritable naturellement, ce n'est pas nous qui l'inventons, elle réside dans les choses où nous ne faisons que la trouver, la découvrir... Le domaine de la vérité n'est pas un chaos inorganisé ; il y règne l'unité de la loi » [16]. En d'autres termes : « Ce n'est pas l'arbitraire et le hasard qui règnent dans l'enchaînement des fondements, mais la raison et la règle, c'est-à-dire une loi servant de règle » [17]. Thème que Husserl développe minutieusement dans des exemples comme celui du triangle dont on doit dire, quand il est équilatéral, qu'il a nécessairement des angles égaux [18].

Donc, la science suppose des « conditions », tant objectives que noétiques, qui font qu'elle n'est pas « arbitraire ». Mais il faut souligner que les conditions dites « noétiques » ou « subjectives » ne peuvent avoir leur « racine dans le sujet singulier du jugement, ni dans l'espèce changeante des êtres qui jugent (par exemple des êtres humains) ». Il s'agit en effet de « conditions idéales qui prennent racine dans la forme de la subjectivité en général et dans le rapport de celle-ci avec la connaissance » [19].

Secondement, la science qui veut vraiment être fondée suppose qu'on ait repoussé victorieusement la tentation du relativisme de la vérité. A cette réfutation est consacré le paragraphe 36 des *L.U.* dont nous avons déjà cité un important passage. Celui qui suit n'est pas moins éclai-

16. *L.U.*, p. 15 ; tr. p. 13-14.
17. *L.U.*, p. 18 ; tr. p. 16.
18. *L.U.*, p. 18 ; tr. p. 17.
19. *L.U.*, p. 111 ; tr. p. 120.

rant et nous permet bien de saisir l'atmosphère dans laquelle Husserl se meut ici[20].

Le relativisme est absurde parce que sa signification implique que le même contenu de jugement (ou proposition) peut être vrai pour l'un et faux pour l'autre, à savoir vrai pour un sujet d'une espèce « homo » et faux pour un autre sujet d'une espèce différente et autrement constitué. La chose est développée à loisir et se résume comme suit : « Il est absurde de parler d'une vérité qui serait seulement pour tel ou tel. Il est absurde de ne pas exclure la possibilité que le même contenu de jugement... soit à la fois vrai et faux selon la personne qui juge »[21]. Quant à l'argument qui prétendrait prouver un tel relativisme du fait que « le jugement vrai, comme tout jugement, est un produit de la constitution de l'être qui juge sur la base des lois naturelles qui s'y rapportent, nous répliquerons, dit Husserl, qu'on ne doit pas confondre le jugement en tant que contenu de jugement, c'est-à-dire en tant qu'unité idéale, avec l'acte réel du jugement pris séparément. C'est le premier que nous visons quand nous parlons du jugement « 2 × 2 font 4 », qui est toujours le même, quel que soit celui qui le porte »[22].

Ce texte s'éclaire par l'opposition à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut : celle qui règne entre l'ordre *idéal, intemporel* (celui de l'*Idée*) et l'ordre réel, royaume des personnalités et des individualités essentiellement contingentes, livrées au *hic et nunc* d'un apparaître et d'un disparaître auxquels elles sont nécessairement soumises. C'est sur cette opposition même que nous allons à présent faire porter notre analyse.

Husserl en la matière est on ne peut plus explicite. Ecoutons-le : « Les expériences vécues sont des singularités réelles, déterminées dans le temps, qui apparaissent et disparaissent. Tandis que la vérité est « éternelle »[23]. Ou mieux, ajoute-t-il, la vérité « est une idée, et, comme telle, au delà du temps »[24]. Aussi faut-il bien comprendre certaines manières de parler. Car si l'on peut dire de la vérité que « nous en prenons conscience », cela ne signifie pas

20. *L.U.*, p. 116-117 ; tr. p. 126-127.
21. *L.U.*, p. 117 sq.; tr. p. 127 sq.
22. *L.U.*, p. 119 ; tr. p. 129.
23. *L.U.*, p. 128 ; tr. p. 138.
24. *L.U.*, p. 128 ; tr. p. 139.

que nous appréhendons la vérité comme un « contenu empirique ». En effet, « elle n'est pas un phénomène parmi des phénomènes... mais elle est une expérience vécue, dans ce sens totalement différent dans lequel on dit qu'un universel, qu'une idée, est une expérience vécue » [25]. Husserl fait l'application de ces affirmations au cas de « l'idée du rouge ». La « chose rouge » n'est pas l' « espèce rouge » ! Ainsi « le rouge » devient-il une « unité idéale », bien différente des rouges concrets [26].

Comme le dit expressément Husserl, il y a donc des « possibilités idéales » et celles-ci, au cas où il n'y aurait pas d'être intelligent, resteraient « dépourvues de la réalité qui doit les remplir ». Aussi bien, dans ce cas, « l'appréhension, la connaissance, la prise de conscience de la vérité » ne seraient jamais réalisées, mais il resterait malgré tout que « la vérité en soi » demeurerait ce qu'elle est, qu'elle conserverait son « existence idéale ». De plus, elle ne serait pas alors « quelque part dans le vide », mais elle aurait une « unité de valeur dans l'empire intemporel des idées » [27].

Dans sa discussion avec Sigwart sur le sens de la distinction, fondamentale chez Leibniz, entre « vérités de raison » et « vérités de fait », l'occasion est donnée à Husserl de préciser encore sa propre pensée dans les termes suivants. On y notera l'opposition centrale entre nécessaire et contingent, ou objectif et subjectif.

« Assurément... la connaissance toute entière d'une loi est elle une chose de fait. Mais ce que Leibniz a qualifié de nécessaire, est-ce donc la connaissance de la loi, ou n'est-ce pas bien plutôt la vérité, une fois reconnue, d'une loi ? La contingence de l'acte de jugement ne peut-elle parfaitement aller de pair avec la nécessité de la vérité de raison, puisqu'elle peut aboutir à une connaissance vue d'un seul regard ? C'est seulement en confondant ces deux concepts essentiellement différents de la nécessité, à savoir le concept de nécessité subjective du psychologisme et le concept de nécessité objective de l'idéalisme leibnizien, que Sigwart réussit dans son argumentation à justifier sa conclusion » [28].

25. *L.U.*, p. 128 ; tr. p. 139.
26. *L.U.*, p.128-129 ; tr. p. 139.
27. *L.U.*, p. 130 ; tr. p. 140.
28. *L.U.*, p. 136 ; tr. p. 147. On peut voir comment Maurice Merleau-Ponty

Husserl nous éclaire encore sur sa propre position en disant comment il faut comprendre qu'on puisse parler de l'*éternité* des lois. Cela veut dire exactement que tout jugement, « indépendant du temps et des circonstances, des individus et des espèces, est « lié » par les lois purement logiques ; et cela, naturellement, non pas au sens psychologique d'une contrainte mentale, mais au sens idéal de la norme : qui jugerait autrement, jugerait absolument faux, dans quelque espèce d'êtres psychiques qu'il puisse se ranger » [29].

Si le vrai est, aux yeux de Husserl, indépendant des jugements individuels où il s'exprime, il ne l'est pas moins de toute existence donnée dans le concret contingent. Ainsi « si toutes les masses de gravitation étaient anéanties, la loi de gravitation ne s'en trouverait pas annulée pour cela. Elle ne dit rien, en effet, sur l'existence de masses de gravitation » [30]. Dès lors on voit combien est radicale la position de Husserl : choses et pensées contingentes supposées anéanties, resterait l'*en soi* du vrai et de la vérité, comme le dit si éloquemment le texte suivant : « En soi, vérité et erreur demeureraient inchangées ; elles sont essentiellement des propriétés des contenus de jugement qui s'y rapportent, et non pas des actes de jugement; elles appartiennent à ces contenus, *même si elles ne sont connues de personne* (souligné par nous), tout à fait comme les couleurs, les sons, les triangles, etc., qui possèdent toujours les propriétés essentielles qui leur reviennent de droit, en tant que couleurs, sons, triangles, etc., et cela qu'il y ait quelqu'un au monde qui les connaisse ou non » [31].

Ce texte est particulièrement révélateur et ne fait qu'expliciter ce qui est partout supposé déjà dans les nombreux textes que nous avons rapportés : la vérité n'est ni dans les choses ni dans les jugements, en ce sens qu'elle ne dépend ni des premières qui l'incarnent ni des seconds qui l'expriment. Ni les premières ni les seconds n'en peuvent en effet expliquer et en fonder ultimement la nécessité, l'intemporalité, disons le mot : l'*en soi*. Celui-ci est sup-

semble bien rejeter toute distinction entre vérité de fait et vérité de raison in *Phénoménologie de la perception*, Paris, PUF, 1945, p. 451.

29. *L.U.*, p. 142 ; tr. p. 153.
30. *L.U.*, p. 149 ; tr. p. 161-162.
31. *L.U.*, p. 151 ; tr. p. 163.

posé par les uns et les autres. Et ces derniers disparus, l'*en soi* resterait encore, comme dit Husserl, « dans l'empire intemporel des idées » [32].

De tout ceci ressort l'impression assez pénible que le grand philosophe, dans les *L.U.*, adhère à un certain platonisme non critiqué et dont il n'a pas encore perçu les contradictions et les embarras. D'où les accusations de réalisme exagéré qui lui furent faites. Réalisme exagéré qui est si l'on préfère l'idéalisme de l'*en soi*, du « séparé », comme on a souvent l'impression de le trouver également chez Platon. Dans ses prolégomènes des *L.U.*, Husserl, avant de créer un nouvel idéalisme transcendantal, paraît donc victime d'un certain idéalisme moins critique : celui vers lequel glisse aisément un certain type d'esprit mathématique. Pour l'éviter, il se jettera délibérément et consciemment dans un idéalisme transcendantal autrement raffiné que le premier mais dont les racines profondes sont à chercher encore dans un autre type bien défini d'esprit mathématique. C'est ce que nous allons voir en étudiant à présent la *Logique formelle et logique transcendantale.*

## II

### Le problème dans la FORMALE UND TRANSZENDENTALE LOGIK [33]

La position de Husserl, exposée plus haut d'après les *Logische Untersuchungen*, est complètement transformée dans la *Logique*. C'est cette évolution que nous voudrions à présent souligner ici. Nous terminerons en signalant les impasses et les embarras qui paraissent inhérents à cette nouvelle position.

Au début de la *Logique*, Husserl définit celle-ci « comme le lieu de la recherche des exigences essen-

32. *L.U.*, p. 130 ; tr. p. 140.

33. Nos références renvoient à l'édition de 1929 et aussi à la traduction de Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957. Cette traduction porte dans la marge la pagination correspondante de l'édition allemande de 1929 (*Jahrbuch für Philosophie...*, t. X, p. 1-298, paru en tiré-à-part chez Max Niemeyer à Halle).

L'importance de cette œuvre n'a pas échappé à ceux qui lui ont consacré ces dernières années d'importants ouvrages. Signalons ici deux écrits plus récents où l'exploitation de la F.T.L. a été particulièrement riche et neuve: Suzanne BACHELARD, *La logique de Husserl*, Paris, PUF, 1957 et André de MURALT, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1958. Pour Mlle Bachelard, c'est « *le livre* » de Husserl (cf. p. 14), comme d'ailleurs pour M. de Muralt (p. 101, note 2).

tielles du « vrai » savoir et de la « vraie » science[34]. Elle a donc « pour but conscient une légitimité normative universelle »[35]. Sa première origine remonte à Platon, en « réaction contre la contestation universelle de la science venant du doute sceptique des sophistes »[36]. Hélas, « la science moderne a abandonné l'idéal de science authentique qui agissait d'une manière vivante dans les sciences depuis Platon et, dans la perspective pratique, elle a abandonné le radicalisme de la responsabilité de soi scientifique »[37]. C'est pourquoi, d'ailleurs, ces sciences « ont perdu la grande foi en elles-mêmes, en leur signification absolue... On vit dans un monde devenu incompréhensible, un monde dans lequel on se pose en vain la question « à quoi bon ? », un monde dont on recherche en vain le sens qui était autrefois si indubitable, car il était reconnu par l'entendement comme par la volonté »[38].

Impossible de suivre ici Husserl dans son diagnostic et dans ses prévisions relatives aux néfastes conséquences d'un pareil état de choses. On sait que tous ses efforts furent dominés par le désir d'y porter radicalement remède. Comme son ouvrage *Philosophie als strenge Wissenschaft*, la *Logique*, dont nous analysons ici le texte sous un certain angle et avec des préoccupations bien déterminées, fait partie de ce groupe d'écrits dominés par la lutte de Husserl contre toute espèce de relativisme. On sait, en effet, que la fin du XIXe siècle fut sous l'emprise des mille formes d'un mouvement qui prit les allures soit de psychologisme, soit d'historicisme, etc. En débouchant dans la « Subjectivité transcendantale » sur laquelle Husserl entend fonder la vérité, celui-ci ne capitulera pas devant ces relativismes. C'est, au contraire, par là qu'il prétendra bien y échapper. Le tout est de voir si le résultat est acceptable et si la solution en est vraiment une.

Dans son introduction à la *Logique*, Husserl a tenu à souligner lui-même ce que cette œuvre apportait de radicalement neuf par rapport aux *L.U.* Après avoir pris une conscience plus nette de sa pensée et de ses exigences intimes, il nous assure que l'essentiel de cette nouveauté

34. *F.T.L.*, p. 1 ; tr. p. 3.
35. *F.T.L.*, p. 1 ; tr. p. 3.
36. *F.T.L.*, p. 1 ; tr. p. 4.
37. *F.T.L.*, p. 3 ; tr. p. 6-7.
38. *F.T.L.*, p. 4-5 ; tr. p. 8.

réside dans le rapport indispensable qui s'y établit entre le vrai et la « Subjectivité transcendantale ». Car une vraie logique ne peut se forger que « *dans le cadre d'une phénoménologie transcendantale* » [39]. Et c'est bien cet élément capital qui fera toute la différence entre sa logique et la logique traditionnelle pour laquelle il existe « *un monde réel pensé comme déjà donné au préalable* » [40].

Pour préciser la chose, écoutons Husserl : La logique traditionnelle « dans sa relation à un monde réel présupposait non seulement l'être-en-soi de ce monde, mais aussi la possibilité existant « en soi » de parvenir à la connaissance du monde, en tant que savoir authentique ». Or, cela impliquait évidemment que « les réalités du monde sont ce qu'elles sont, prises en soi». Ce serait donc « des substrats pour des vérités valables en soi, pour des « vérités en soi », comme nous dirions avec Bolzano. De plus, poursuit Husserl, dans les sujets connaissants, aux vérités en soi, devraient correspondre « des possibilités de connaissance, des possibilités de saisir ces vérités elles-mêmes dans des vécus subjectifs de l'évidence ». Il y a donc, dans ce cas, « des vérités qui existent en soi pour l'*existant absolu* ». Ce sont des « vérités absolues » [41]. En conséquence, fait remarquer Husserl « le fait que la vérité vaut pour tout être et une fois pour toutes n'offre pas de problème particulier » [42]. La vérité est fondée sur un monde de possibles en soi ou de vérités absolues et tout est dit !

C'est précisément tout cela que remet en question la *Logique*. Elle vise, entre autres choses, concernant le problème de la vérité, à mettre parfaitement en lumière les « présuppositions de la logique traditionnelle » [43]. Celles-ci rejetées, le problème du vrai reste posé, mais dans des perspectives nouvelles où il n'en devient que plus pressant. Husserl formule des questions qui sont révélatrices et symptomatiques de son nouvel effort : par exemple, « *comment des objectivités idéales* qui prennent naissance purement dans nos activités subjectives de jugement et de connaissance sont (-elles) présentes *originaliter* dans notre

39. *F.T.L.*, p. 12, 146 ; tr. 19, 222.
40. *F.T.L.*, p. 198 ; tr. p. 301.
41. *F.T.L.*, p. 200 ; tr. p. 303.
42. *F.T.L.*, p. 201 ; tr. p. 305.
43. Ibid.

champ de conscience, en tant que formations de notre spontanéité » ; comment acquièrent-elles « le sens-d'être *d'objets,* d'objets qui existent en soi en face de la contingence des actes et des sujets »[44] ?

La *Logique* n'entend donc pas, en refusant la vérité en soi et les « essences éternelles », escamoter le problème du fondement du vrai. Mais elle veut à tout prix éviter un certain platonisme invoqué trop souvent pour le résoudre. Husserl refuse également d'en rester à une simple position de fait : la science existe, donc elle est possible et il ne faut pas chercher plus loin. Cet agnosticisme positiviste lui répugne : « le grand problème : *comment la science est-elle possible* n'est pas tranché par le *solvitur ambulando.* Cette possibilité *ne* peut être prouvée *par le fait* de l'existence des sciences, car c'est seulement la subsomption sous cette possibilité en tant qu'idée qui prouve le fait »[45].

Il nous est impossible d'entrer ici dans le détail du processus qui conduit Husserl à sa nouvelle position. Disons d'abord qu'il se rend compte que celle des *L.U.* lui est devenue impossible. Voulant établir la science sur du nécessaire et de l'absolument valable, il avait refusé de faire reposer les nécessités logiques sur les choses du monde et sur les jugements particuliers de tel ou tel esprit limité et contingent. Et à bon droit. Seulement, il avait opté pour un monde des *vérités « en soi »*. Or, c'est cela même qui lui apparaît maintenant inacceptable ! Comme nous l'avions fait remarquer dans notre analyse des *L.U.*, il y a là une impossibilité dont Husserl ne semblait pas alors se rendre compte et dont on peut dire qu'elle était une intuition chère à saint Thomas : pas de vérité sans intelligence, sans une « subjectivité », pour employer le vocabulaire contemporain ! Husserl, à son tour, perçoit parfaitement la chose, et, refusant les « vérités en soi », entend fonder le vrai sur une subjectivité. Mais, ce n'est évidemment pas sur celle de Pierre, Paul, Jacques ou Jean ! Ce sont là toutes subjectivités empiriques ou psychologiques dont le rôle serait ici absolument inefficace. Il doit s'agir d'une subjectivité d'un autre ordre, de *la Subjectivité* : la Subjectivité transcendantale.

La notion de Subjectivité transcendantale chez Husserl

44. *F.T.L.*, p. 233 ; tr. p. 351-352.
45. *F.T.L.*, p. 236 ; tr. p. 355.

se trouve liée à celle de l'*Ego transcendantal*. Or, il faut bien avouer qu'elle est plutôt malaisée à saisir adéquatement. La chose est d'ailleurs normale, puisqu'elle semble inclure un vice radical que plusieurs disciples de Husserl se sont eux-mêmes efforcés de mettre en lumière. Mais ne précipitons pas notre analyse et revenons au texte de la *Logique*. Il est éloquent et permet d'apprécier toute l'énorme distance qui la sépare de la position défendue dans les *L.U.* Aussi croyons-nous que notre commentaire pourra être relativement bref.

Dans le dernier chapitre, après avoir rappelé que la « logique naïvement naturelle » n'est pas une science transcendantale [46], Husserl tient à souligner que, en conséquence, « la vérité, au moins dans le domaine de la phénoménologie la plus fondamentale (la phénoménologie « purement égologique »)... n'est plus en un sens normal *vérité en soi* ». Ce qui revient précisément à nier ce qu'avait tenté d'établir les *L.U.* Mais alors, dit Husserl lui-même, tout se complique. Et pour cause ! Il faut, en effet, se poser alors le problème qu'il a appelé celui de la logique transcendantale et « solipsiste ». Si bien qu'il est réduit à avouer : « Ce qui paraissait si simple dans son évidence naturelle devient maintenant excessivement compliqué. Les recherches gardent une relativité pénible et pourtant inévitable, gardent un caractère provisoire... attendu que toute recherche surmonte quelque naïveté *au niveau qui est sien*, mais qu'elle-même entraîne encore avec elle la naïveté propre à son niveau » [47]. Et c'est bien là justement ce qui explique que « *la logique objective*, la logique dans la positivité naturelle, est *la logique première pour nous, mais non pas la logique dernière* » [48].

C'est ainsi que peu à peu Husserl est conduit à la rédaction du paragraphe 100, à notre sens décisif et capital, intitulé : « Fonder absolument la connaissance n'est possible que dans la science universelle de la subjectivité transcendantale, en tant que seul être existant d'une manière absolue » [49]. D'ailleurs, le texte suivant n'est-il pas assez éloquent : « *Tout existant* (à l'opposé du faux idéal d'un être existant absolument et ayant une vérité absolue) est fina-

46. *F.T.L.*, p. 237-238 ; tr. p. 358.
47. *F.T.L.*, p. 239 ; tr. p. 359-360.
48. *F.T L.*, p. 239 ; tr. p. 360.
49. *F.T.L.*, p. 240 ; tr. p. 361.

lement relatif... *à la subjectivité transcendantale.* Mais seule, la subjectivité transcendantale est *en soi* et *pour soi*... Donc, tout d'abord, c'est en tant qu'*ego* que je suis absolument « en moi et pour moi ». Je suis pour un autre existant seulement dans la mesure où lui, l'autre, l'*alter ego*, est lui-même subjectivité transcendantale qui pourtant vient à être posée nécessairement en moi en tant que je suis l'*ego* existant pour moi déjà au préalable »[50]. Ainsi donc « *L'existant absolu* existe sous la forme d'une vie intentionnelle qui, quoi que ce soit qu'il puisse avoir de présent à la conscience, est en même temps conscience de soi »[51].

Textes difficiles, certes, et qui, comme ceux des *Méditations cartésiennes*, continueront à faire couler l'encre des commentateurs. Les rapports exacts entre les subjectivités empiriques et les *ego* transcendantaux ainsi que ceux des *ego* entre eux sont la croix des exégètes husserliens. Notre tâche n'est pas ici de les suivre ni d'apporter à notre tour une nouvelle explication de la pensée du maître. Il nous a suffit de constater que Husserl rattachait ici sa théorie de l'évidence (en connexion avec le problème du vrai qui nous occupe) à cette fameuse subjectivité.

Il nous reste présentement à voir de plus près les conséquences du programme que vient de se tracer Husserl. Et c'est alors seulement qu'on pourra le mieux apprécier le chemin parcouru depuis le début des *L.U*.

Tout d'abord, il y a, évidemment, une liquidation totale du « monde idéal » des vérités : « Un monde déjà donné, un domaine idéal d'êtres qui est déjà donné, comme le domaine des nombres, ce sont des « préjugés » tirant leur origine de l'évidence naturelle, bien que ce ne soient pas des préjugés au sens péjoratif. Ces préjugés ont besoin d'une critique et d'une fondation transcendantales, si l'on veut satisfaire à l'idée d'une connaissance fondée absolument qui puisse procurer savoir et science au sens strict..., si l'on veut satisfaire à l'idée d'une *philosophie* dans laquelle ils doivent trouver place »[52]. C'est pourquoi aussi : « Les théories courantes de l'évidence se fourvoient du fait de leur présupposition de la vérité absolue »[53]. Cette dernière phrase ne fait qu'énoncer le titre du paragraphe

50. *F T.L.*, p. 241 ; tr. p. 362.
51. *F T.L.*, p. 241 ; tr. p. 363.
52. *F.T.L.*, p. 244 ; tr. p. 367-368.

105 où Husserl s'oppose à la « présupposition naïve de la vérité-en-soi (qui) est extraordinairement répandue » [54] et à laquelle lui-même avait si expressément souscrit dans les *L.U.*

Revenu de ses erreurs, Husserl entend développer toute une théorie de l'évidence qui est ici capitale et sur laquelle nous aurons à revenir. C'est cette théorie qui le conduit à dire : « On doit finalement cesser de se laisser aveugler par les idées idéales et régulatrices et par les méthodes des sciences « exactes », et en particulier dans la philosophie et dans la logique, comme si l'en-soi de celles-ci était réellement une norme absolue, aussi bien en ce qui concerne l'être de l'objet qu'en ce qui concerne la vérité » [55]. L'évidence permet seule, en effet, de posséder « une vérité *vivante puisée à la source vivante de la vie absolue* et de la prise de conscience de soi tournée vers cette vie absolue, *dans le sentiment constant de la responsabilité de soi.* On a alors absolutisé la vérité,... non pas faussement..., mais (au contraire) dans ses horizons », c'est-à-dire qu'on « possède la vérité dans une intentionnalité vivante (qui s'appelle alors son évidence) » [56].

Quelles que soient les discussions d'interprétations que peuvent susciter les textes précédents, un fait apparaît indubitable. Pour Husserl, la phénoménologie transcendantale, *et elle seule,* est capable de fournir le fondement véritable et authentique de toute théorie de la science et de la vérité qui veut dépasser un certain stade de naïveté, d'ailleurs congénitale à la pensée naturelle ! De ce fait, les *Ideen* (*I*) nous donnent un témoignage explicite : « Seule la phénoménologie, en retournant aux sources de l'intuition au sein de la conscience transcendantalement pure, met en pleine lumière ce qui est proprement impliqué lorsque nous parlons... des conditions formelles de la vérité... En particulier, c'est elle qui nous fait comprendre que les *vérités a priori de la logique* mettent en jeu des relations eidétiques, etc... » [57].

Dans l'exposé évidemment schématique qui précède,

53. *F.T.L.*, p. 245 ; tr. p. 368.
54. *F.T.L.*, p. 245 ; tr. p. 368.
55. *F.T.L.*, p. 245 ; tr. p. 369.
56. *F.T.L.*, p. 246 ; tr. p. 371.
57. *Ideen I*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 494 (éd. allemande, 1928, p. 306).

nous espérons n'avoir pas trop trahi Husserl, du fait que nous lui avons laissé le plus possible la parole. Ce qui en résulte peut se résumer comme suit. Puisque la solution du fondement du vrai est liée à la théorie de l'évidence ainsi qu'à la fameuse notion d'*Ego* transcendantal, elle se trouve du fait même en butte à toutes les difficultés de l'une et de l'autre ! Or, elles sont nombreuses et bien embarrassantes. Et la chose est reconnue par ceux-là mêmes qui doivent le plus à Husserl et qui, bien qu'ils en soient arrivés à des positions très différentes, avouent sans ambages tout ce qu'ils lui doivent ! C'est vers les « impasses » husserliennes, telles que les indiquent des phénoménologues contemporains, que nous tournerons donc à présent nos regards.

M. Jean-Paul Sartre, on s'en souvient, a pris une nette position de combat dans son fameux article de 1937 : *La transcendance de l'Ego*[58], qu'il cite dans *L'Etre et le Néant*. C'est d'ailleurs dans cette œuvre plus connue qu'il écrit : « Je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste »[59]. C'est là aussi qu'on peut lire ce texte éloquent : « Malgré ses incontestables avantages, la théorie de Husserl ne nous paraît pas sensiblement différente de celle de Kant. C'est que, en effet, si mon *Ego* empirique n'est pas plus sûr que celui d'autrui, Husserl a conservé le sujet transcendantal qui en est radicalement distinct et qui ressemble fort au sujet kantien. Or, ce qu'il faut montrer, ce n'est pas le parallélisme des « Ego » empiriques, qui ne fait de doute pour personne, c'est celui des sujets transcendantaux. C'est que, en effet, autrui n'est *jamais* ce personnage empirique qui se rencontre dans mon expérience : c'est le sujet transcendantal auquel ce personnage renvoie par nature. Ainsi le véritable problème est-il celui de la liaison des sujets transcendantaux par delà l'expérience »[60].

Vraiment, M. Sartre va du coup au centre même de la difficulté dans tout ce qu'elle a de connexe avec la fameuse question de la communication des consciences et de la saisie d'autrui que l'existentialisme est venu porter en défi à tous les idéalismes de type transcendantal.

58. *Recherches Philosophiques*, 1936-1937 (t. VI), p. 85-124.
59. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 291.
60. Loc. cit., p. 289. Voir aussi la critique de G. Bénézé, *Au delà de Husserl*, in *Les Etudes philosophiques*, 1959, p. 191-202.

Mais les difficultés de la théorie du fondement du vrai chez Husserl ne viennent pas uniquement des rapports qu'elle implique avec sa théorie de l'Ego transcendantal. Il en est d'autres qui tiennent au rôle même que la théorie de la connaissance vraie fait jouer à la notion d'évidence, capitale et centrale dans tout le système. C'est une chose qui a été très heureusement soulignée par Mlle S. Bachelard et par le R.P. Qu. Lauer, s. j.

Comme le dit Mlle Bachelard, Husserl veut échapper à tout psychologisme en créant une logique qui ne soit pas « indépendante d'une critique transcendantale de la connaissance » [61]. C'est là le dessein même de la *Logique formelle et Logique transcendantale* [62]. Mais, dans tout cet effort, les réflexions et les thèses relatives à l'évidence jouent un rôle *de premier plan* [63]. Ce que le R.P. Lauer affirme d'ailleurs, lui aussi, en mettant en pleine valeur la connexion des notions de vérité et d'évidence chez Husserl [64]. Or (et c'est cela qui nous importe ici) c'est précisément autour des notions de connaissance-évidence-vérité et de leurs connexions que naissent pour Husserl de nouvelles difficultés et qu'un péril réel se fait sentir : celui que Mlle Bachelard a appelé le « renvoi à l'infini » qui est « l'écueil d'une philosophie qui met au premier plan les exigences de justification » [65].

De la sorte on finit par apercevoir la question cruciale que Mlle Bachelard après Jean Cavaillès pose à Husserl : « Comment une subjectivité constituante peut-elle être à son tour normée ? » [66]. En d'autres termes — et qui nous situent au cœur même du problème du fondement ultime du vrai, tel que nous l'avions posé : « Comment la subjectivité constituante peut-elle se critiquer elle-même *sans se servir de normes, donc sans se référer à une « objectivité » qui la domine et qui vient réduire son autorité !* » [67].

Aussi pourrait-on comprendre que *peut-être* « Husserl n'a pas réussi à se tenir à sa conception d'une subjectivité

61. *La logique de Husserl, cit. supra,* p. 161.
62. Ibid.
63. *Loc, cit.,* p. 173.
64. *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité,* Paris, PUF, 1954, p. 37.
65. *Op. cit. supra,* p. 175.
66. *Op. cit.,* p. 308.
67. *Op. cit.,* p. 310.

transcendantale absolue » [68] et que des raisons l'aient forcé lui-même à admettre que « l'objectivité qui se « détache » de la subjectivité constituante la domine par sa nécessité structurale » [69]. Quoiqu'il en soit de cette dernière opinion de Mlle Bachelard, on voit comment, après tout le long détour par la subjectivité transcendantale comme fondatrice ultime du vrai, se repose en tout cas inéluctablement à Husserl le problème du fondement des nécessités intelligibles du vrai.

La chose a été exposée d'une manière magistrale par le regretté Jean Cavaillès dans son ouvrage : *Sur la logique et la théorie de la science* [70]. Il paraît difficile de critiquer avec plus de fermeté et de délicatesse le recours à la Subjectivité transcendantale à laquelle Husserl a voulu faire porter tout le poids du fondement de la vérité et de l'évidence. Ecoutons-le :

« La science absolue et dernière réclame elle aussi une doctrine qui la régisse » et c'est précisément là que réside ce qui semble être l'insurmontable difficulté d'une phénoménologie « où justement le moteur de la recherche et le fondement des objectivités est la relation à une subjectivité créatrice ». En effet, « si celle-ci est à son tour normée, *il faudrait une nouvelle recherche transcendantale pour rattacher ses normes à une subjectivité supérieure*, puisqu'aucun contenu, mais seule la conscience a l'autorité de se poser en soi. *Si la logique transcendantale fonde vraiment la logique, il n'y a pas de logique absolue (c'est-à-dire régissant l'activité subjective absolue). S'il y a une logique absolue, elle ne peut tirer son autorité que d'elle-même, elle n'est pas transcendantale.* Peut-être les recherches phénoménologiques ultérieures permettent-elles au moins de contester un dilemme aussi brutalement posé. Il semble pourtant fondamental pour le point de vue d'une philosophie de la conscience. Si l'*époché*, en séparant (la) conscience transcendantale d'une conscience insérée dans le monde, enlève à l'empirisme et au psychologisme leur aspect naïf et leur agressivité un peu scandaleuse, *ils restent sous-jacents aux développements phénoménologiques* » [71].

68. *Op. cit.*, p. 311.
69. Ibid.
70. Paris, PUF, 1947. C'est sa dernière œuvre, écrite en prison, où il devait mourir.
71. *Op. cit. supra*, p. 64-65.

Ce texte ne mérite-t-il pas de devenir classique ? A sa lecture d'aucuns seront-ils peut-être tentés de protester ? Reste que, si l'on veut bien considérer la position que Husserl adopte dans sa *Logique*, les critiques mises en lumière par le dilemme évoqué paraissent on ne peut plus fondées. Il est impossible, croyons-nous, que ce Husserl-là puisse vraiment échapper tant aux reproches de Jean Cavaillès qu'à ceux de Mlle Bachelard sur ce point bien précis du fondement dernier du vrai. Peut-être que le grand phénoménologue allemand aurait fait valoir d'autres textes de ses œuvres, d'autres aspects de sa complexe position. Mais celui qui, près de mourir, a dit qu'il lui semblait tout devoir reprendre par la base, a emporté son secret. Et il serait bien délicat de dire ce que serait devenue alors sa phénoménologie s'il avait pu la refondre. Ce qui est clair, en tout cas, c'est ce que ses successeurs en ont fait. Ils en ont, certes, souvent exploité certaines veines particulièrement fécondes, mais ils ont repris très rarement l'ensemble des constructions qui s'ébauchaient d'ailleurs dans des sens différents. On peut même affirmer que les plus connus à présent ont rejeté radicalement la théorie de l'*Ego* transcendantal !

Peut-être M. Wahl a-t-il formulé sur Husserl deux jugements qui ne sont pas sans rapport avec nos remarques. Le premier : « Ce ne serait pas un mauvais point de départ que de reprendre l'œuvre posthume de Husserl. Face à toutes les théories qui jugeaient les choses d'un point de vue kantien ou post-kantien, il a eu le courage de remonter à l'empirisme anglais ordinairement si méprisé en Allemagne et par les suiveurs de l'idéalisme allemand. Mais il faudrait sans doute alors aller plus loin, mettre en discussion, comme l'a fait Sartre à ses débuts, avant *l'Etre et le Néant*, le Je transcendantal » [72]. Le second : « un des rôles de la phénoménologie, c'est de nous faire sentir l'existence irréductible des essences et c'est là la valeur du Platonisme » [73].

Ces deux jugements se complètent : Husserl a rappelé la valeur des nécessités qui font la science et qui en permettent l'élaboration ; et, en cela, Platon reste sauf. Mais, d'autre part, il semble, dans les dernières œuvres surtout, s'être rendu compte qu'il devait dépasser la théorie

72. *Fragments d'un Journal*, in *Temps Modernes*, 1958, n. 145, p. 1710.
73. *Op. cit.*, p. 1712.

de l'*Ego* transcendantal, pièce maîtresse de sa construction. Mais s'il en est ainsi, il faut bien avouer que Husserl se prive, du fait même, du fondement qu'il avait cru trouver pour fonder le vrai sans tomber dans le réalisme des essences et des vérités *en soi*. Dès lors, le problème reste entier : « comment la science est-elle possible ? » [74]

Nous savons que certains disciples de Husserl prétendront pouvoir sortir fort honorablement des difficultés qui leur sont faites au sujet de l'*Ego* transcendantal. Tel est le cas de M. Gaston Berger qui, après avoir très lucidement exposé ce qui paraît être vraiment embarrassant dans la position husserlienne, apporte ce qu'il entend être la réponse efficace aux objections. Ce qui n'a pour nous rien de surprenant. Une fois installé dans certaines perspectives, en effet, il est impossible de rendre vraiment justice aux difficultés réelles de la théorie. Aussi ce qu'il faut prétendre alors, c'est que ce sont précisément ces perspectives mêmes qu'il faut remettre en question.

M. Berger croit que toutes les difficultés qu'on oppose à Husserl viennent du fait qu'on ne parvient pas à se maintenir au plan transcendantal ; au fait aussi que Husserl, le tout premier, n'y est pas arrivé, « tant il est vrai qu'il est difficile de se garder soi-même des illusions qu'on a le mieux contribué à dissiper » [75] ! A cela nous répondrons : ce qui rend malaisé de s'en tenir à un plan aussi radical, s'explique par le caractère artificiel inhérent à une attitude qui *dès le point de départ* est viciée. Toutes ces poursuites d'évidences successives pour échapper à une évidence qu'on a jugée naïve, afin, à travers d'autres naïvetés toujours récurrentes, de s'établir au niveau voulu d'une conscience constituante ayant perdu toute naïveté mais qui pose à son tour les plus graves problèmes, n'est-ce pas cela qu'il faudrait rejeter ? Car, une fois le doigt dans l'engrenage, on risque fort, comme l'a bien dit Mlle Bachelard, la régression à l'infini ! Essayons de le mieux voir.

La prise de position originelle qui conduit aux impasses de la phénoménologie husserlienne nous paraît avoir été parfaitement exprimée par M. Berger : accepter que la phénoménologie ait pour tâche « l'interprétation du

74. *F.T.L.*, p. 236 ; tr. p. 355.

75. Gaston Berger, *Recherches sur les conditions de la connaissance*, Paris, PUF, 1941, p. 193. Pour saisir la manière dont M. Berger comprend et veut défendre Husserl, il faut lire particulièrement p. 154-161, 190-193.

monde comme système cohérent constitué par l'esprit »[76]. Ou, plus explicitement encore, accepter que la phénoménologie soit « une philosophie qui se place entièrement au point de vue de la signification. Il ne s'agit pas ici de donner au *sens* une importance prépondérante, *mais de ne plus concevoir d'autres problèmes que ceux de signification* »[77]. On ne peut mieux s'exprimer ! Mais c'est précisément cette option initiale qui nous paraît inacceptable et c'est elle d'ailleurs qui donne à l'ensemble toute son ambiguïté. « On ne perd pas l'être, dit M. Berger, en s'attachant exclusivement aux significations, *parce que le champ de la signification est plus vaste que celui de l'être* »[78]. Voilà une proposition qui nous situe au centre même du débat. Car c'est là qu'on choisit pour une phénoménologie qui, en prétendant ne faire que de la phénoménologie engage, *dès l'entrée de jeu,* son propre développement. Elle opte, en effet, pour une idée d'être qu'il faudrait précisément discuter, car elle est en fait extrêmement discutable ! Il nous est impossible d'entrer ici dans le débat. Mais il nous paraît que la réaction de Heidegger est, à cet égard, bien symptomatique ! N'est-elle pas, en effet, au tout premier chef, un retour vers les questions de l'être ? N'implique-t-elle pas une problématique qui se situe aux antipodes même de celle de Husserl et qui fait une place royale à la saisie de la vérité comme « dévoilement » ? Car l'homme ne « constitue » pas l'être. Il en est simplement le « berger ». L'opposition à Husserl est éloquente en ce point, et c'est sans doute celle d'un authentique métaphysicien en face d'une pensée dont on peut dire qu'elle a toujours été caractérisée et dominée étrangement par un rêve de « mathématicien devenu philosophe »[79].

76. *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941, p. 94.
77. *Op. cit.*, p. 96.
78. *Op. cit.*, p. 97.
79. On peut voir la manière dont la chose est *rapportée* par M. Lothar KELKEL dans *A propos d'un centenaire : Husserl* 1859-1938, *Les Etudes philosophiques*, 1959, p. 435-448 où l'on lit : « Si Husserl a sonné l'heure de la résurrection de la philosophie et préparé la « renaissance de la métaphysique » (en note 1 : cf P. WUST, *Die Auferstehung der Metaphysik.* Leipzig, 1920), c'est en reniant son propre commencement, en surmontant sa théorie de la connaissance, sa logique, bref sa pensée abstraite, et en s'orientant vers une ontologie et une philosophie de la vie que ses disciples comme Scheller et Heidegger ont élaborée, mieux que lui-même n'eût pu le faire, *esclave qu'il est resté toute sa vie du rêve irréalisable du mathématicien devenu philosophe* » (p. 437).

Concluons :

1° Contre le relativisme sous toutes ses formes Husserl a voulu donner à la philosophie un statut scientifique strict en même temps qu'il essayait d'apporter à la vérité son fondement dernier et absolu.

2° Dans les prolégomènes des *Recherches logiques*, il s'est efforcé spécialement de démontrer que le vrai existe *en soi*, indépendamment des choses et des pensées individuelles et contingentes.

3° Dans la *Logique formelle et logique transcendantale* il s'est parfaitement rendu compte de l'impossibilité d'un tel monde idéal des vérités *en soi*, du fait que qui dit vérité dit aussi et, nécessairement, pensée, c'est-à-dire Subjectivité.

4° Par le fait même de ce changement foncier d'attitude, et en connexion d'ailleurs avec ses théories de l'évidence et de l' « ego » transcendantal, Husserl en arrive à fonder foncièrement et ultimement la vérité sur la Subjectivité transcendantale elle-même.

En conséquence, sa théorie du fondement de la vérité tombe dans tous les embarras et les ambiguïtés que lui reprochèrent ses disciples et qui font encore difficulté à plus d'un philosophe qui, par ailleurs, ne cache pas son admiration pour l'effort accompli par le fondateur de la phénoménologie. D'où toutes les distinctions faites entre phénoménologie comme système et comme méthode, etc.

Si Heidegger ou Sartre et Merleau-Ponty, si un Jean Cavaillès (parmi d'autres philosophes des sciences ou épistémologues, au sens même de *science de la science*) en sont arrivés à ce point où l'essentiel même de la construction systématique du maître est rejetée, nous tenons là un fait qui doit donner à réfléchir.

Le moins qu'on puisse en conclure c'est que la question du fondement du vrai reste cruciale dans la philosophie contemporaine. Pour ceux-là qui acceptent d'y voir un des problèmes centraux de réflexion, la tâche s'impose donc de repartir à nouveaux frais. Nous ne voulons pas ici en dire plus ; sinon qu'il se pourrait bien que ce soit dans la ligne ouverte par Heidegger qu'une solution acceptable puisse un jour se découvrir aux yeux de nos contemporains. Il leur est possible, en effet, grâce aux perspectives du philosophe de Fribourg de voir, comme dit Jean Beaufret, que « l'idéalisme, en tant que philosophie de la conscience comme réquisit dernier de toute

recherche,... ne s'avise généralement pas que, sous le nom de conscience, ce qu'il introduit dans le débat, c'est une thèse d'existence qui n'est jamais, en tant que telle, soumise à l'examen » [80].

D'aucuns trouveront sans doute de telles conclusions un peu rapides et cavalières, mais on doit se souvenir que notre effort n'a porté que sur deux œuvres de Husserl. Sans doute pourrait-on trouver d'autres orientations dans une philosophie aussi riche en perspectives, en possibilités, en repentir, même, et dont une énorme partie reste encore inédite. Mais cela a été entièrement en dehors de nos désirs et de nos possibilités. A d'autres plus compétents d'accomplir cette tâche passionnante.

*Fr. Jean-Dominique* ROBERT O.P.

La Sarte-Huy.

80. Jean Beaufret, *Heidegger et le problème de la vérité*, *Fontaine*, 1947, p. 771. On peut comparer cette critique à celle que faisait M. Gilson de la position de Brunschvicg, dans une mémorable séance de la *Société française de philosophie*, reprise dans le texte du *Bulletin de la Société* (séance du 24 mars 1928) ainsi que dans le livre de M. Brunschvicg : *De la vraie et de la fausse conversion*, contenant en appendice *La querelle de l'athéisme*. Nous citons le texte d'après cet appendice : « Faute de chercher ses propres conditions, la conscience en vient nécessairement à se poser comme la condition de tout le reste,... Pourquoi la conscience seule serait-elle soustraite à la critique réflexive ? La philosophie, me semble-t-il, commence précisément au point où, ayant analysé son contenu, la conscience en cherche les conditions » (loc, cit. p. 229). A quoi Brunschvicg donnait cette décevante réponse : Evitons les efforts inutiles. Ne posons pas des questions « dont l'inanité apparaît dès leur énoncé » (p. 232). En effet, « la conscience est la condition, non certes de l'être, mais de la connaissance de l'être ; et en cela le dernier mot de l'idéalisme contemporain » (p. 235). Mais, précisément, c'est là une manière de refuser la question même de l'existence de la conscience et, en conséquence, celle de Leibniz et de Heidegger : *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien*, où l'on accepte pleinement le problème central de la métaphysique !

A cet égard deux articles de M. Jean Wahl et de M. Paul Ricœur paraissent apporter des perspectives susceptibles de retenir particulièrement l'attention. Voir : Paul Ricœur : *Analyses et problèmes dans « Ideen II » de Husserl* in *Phénoménologie et existence* (recueil d'articles de différents auteurs ayant déjà paru dans *La revue de métaphysique et de morale*), Paris, Armand Colin 1953, p. 24-76. Les articles de M. Wahl s'intitulent : *Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl*, *op. cit. supra*, p. 107-135 et *Notes sur « Erfahrung und Urteil »*, *op. cit.*, p. 77-105, auxquels il faut joindre la lettre de Ludwig Landgrebe à M. Wahl, cf. p. 205-206.

# COMPTES RENDUS

Pierre DUHEM. — **Le Système du Monde.** Tome IX : *La physique parisienne au XIV^e^ siècle* (suite) ; tome X : *La Cosmologie du XV^e^ siècle, écoles et universités au XV^e^ siècle.* Deux vol. in-8° de 444 et 528 pages. Paris, Hermann, 1958 et 1959.

Avec la parution de ces deux volumes s'achève la publication de l'œuvre monumentale de Duhem. Les questions étudiées au tome IX sont : la théorie des marées, l'équilibre de la terre et des mers, les petits mouvements de la terre et des mers et les origines de la géologie, la rotation de la terre, la pluralité des mondes. Les chapitres du tome X sont consacrés à l'Université de Paris et aux universités de l'empire au XV^e^ siècle, à Nicolas de Cues, à l'école astronomique de Vienne, à Pétrarque et Leonardo Bruni, à Paul de Venise.

On retrouve dans ces deux volumes la même richesse de documentation que dans les tomes précédents, fruit d'un labeur immense que la mort de l'auteur interrompit avant son achèvement puisqu'il devait nous conduire jusqu'à Copernic. Le chapitre qui retiendra le plus l'attention est celui qui est consacré à la rotation de la terre et en particulier à l'œuvre de Nicole Oresme, qui se révéla le précurseur de Copernic en présentant et défendant la thèse de l'immobilité des étoiles fixes et de la rotation de la terre. Cet exposé se trouve dans le *Traité du ciel et du monde* qu'Oresme rédigea en français à la demande de Charles V et dont la publication valut à son auteur sa nomination à l'évêché de Lisieux. La thèse soutenue par Oresme rencontra de nombreux contradicteurs, mais il est intéressant d'observer qu'aucun n'argua pour la réfuter des textes de la Sainte Ecriture, dont Oresme faisait remarquer qu'elle se conforme au mode de parler humain. Si les théologiens du XVII^e^ siècle avaient été aussi avisés que ceux du XIV^e^, Galilée n'eût sans doute pas été condamné.

Jean ABELÉ

Anneliese MAIER. — **An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft** (2e éd.). — **Metaphysische Hintergründe der Spätscholastischen Naturphilosophie.** — **Zwischen Philosophie und Mechanik.** Trois vol. de 396, 414 et 392 pages. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura. 1952, 1955 et 1958.

L'auteur continue avec une méritoire persévérance ses études précédentes sur la philosophie naturelle de la scolastique du XIVe siècle. Les trois volumes que nous recensons portent respectivement les numéros III, IV et V danse la série publiée à Rome, grâce à l'étude des manuscrits possédés par la Bibliothèque Vaticane. Mais, tandis que les volumes III et V sont consacrés à la physique scolastique, le volume IV s'occupe des fondements métaphysiques qu'elle suppose, à savoir les notions de temps, de quantité, de force et de finalité.

Les études consciencieuses de l'auteur sur les conceptions physiques des scolastiques du XIVe siècle montrent qu'ils ont su se libérer de l'autorité d'Aristote et ont constitué une théorie originale du mouvement, la théorie de *l'impetus*. L'importance que leur a attribuée Duhem est donc pleinement justifiée. Est-ce à dire qu'ils aient anticipé sur certains points la mécanique du XVIIe siècle, comme l'affirmait Duhem, et aient pressenti le principe de l'inertie ? La question est âprement discutée. Mlle Maier le nie catégoriquement en s'appuyant sur l'adage scolastique : *omne quod movetur ab aliquo movetur*, auquel s'oppose l'absence de causalité dans le cas du mouvement rectiligne et uniforme qui se conserve de lui-même selon la loi d'inertie. Mais cette conception d'un état de mouvement analogue à l'état de repos, qui est celle de Descartes, est-elle imposée par la loi d'inertie considérée comme une loi physique ? Nous ne le pensons pas. Mach a donné un exposé des principes newtoniens dans lequel il substitue à l'espace absolu de Newton l'ensemble des masses de l'univers. C'est par rapport à ces masses, et c'est par conséquent sous leur action, qu'un corps suffisamment éloigné de l'une quelconque d'entre elles conserve localement un mouvement rectiligne et uniforme. Cette vue a été reprise et précisée par Einstein dans sa théorie de la gravitation, selon laquelle c'est la matière mondiale qui impose sa structure au continu spatiotemporel. Le mouvement inertial n'est donc qu'un cas limité du mouvement gravitationnel et est soumis à une causalité analogue. De lui il faut également dire : *Omni quod movetur ab aliquo movetur.*

Toutefois si l'on restreint la question posée à l'influence des scolastiques du XIVe siècle sur la mécanique galiléenne nous accordons à Mlle Maier qu'ils ne l'ont point *anticipée* (*vorweggenommen*), ils l'ont seulement *préparée* (*vorbereitet*). De même Oresme n'a pas anticipé le principe de la géométrie cartésienne par sa méthode des coordonnées.

Ces rectifications ne diminuent pas l'intérêt de l'œuvre de Duhem, dont la librairie Hermann vient d'achever la publication, par les tomes IX et X du *Système du Monde*, mais elles font regretter que cette publication soit si tardive.

Jean ABELÉ

**L. FEUERBACH. — Sämtliche Werke. Bd 1. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.** Frommann Verlag, Stuttgart, 1960. Prix : DM 27.

La maison d'éditions Frommann de Stuttgart, dont la réédition, sous la direction du prof. H. Glockner, des œuvres complètes de Hegel a déjà rendu tant de services, aura encore plus bien mérité de la philosophie par les rééditions et nouvelles éditions qu'elle annonce.

La *Jubliläumsausgabe* des œuvres de HEGEL, dont nous avons rendu compte autrefois, est de nouveau en vente avec le *Hegel-Lexikon* et la Monographie, renouvelée, sur Hegel par H. Glockner, sur laquelle nous reviendrons.

L'édition de FEUERBACH dont le premier volume vient de paraître reproduit celle de 1903-1911 par Bolin et Jodl. L'intérêt actuel pour l'œuvre de Marx a entraîné un renouveau d'actualité de celle de Feuerbach. Les dix volumes de la présente édition seront suivis par deux volumes de correspondance, réimpression de ce que Bolin avait publié en 1904 et dont on connaît l'importance. Signalons aussi, au début de ce premier volume, les 29 pages d'introduction générale par K. Löwith, spécialement compétent en ce domaine ; il dégage avec beaucoup de précision la position de Feuerbach par rapport à Hegel, à la fois disciple (on connaît sa défense de Hegel contre Bachmann) et contradicteur ; assez paradoxalement, c'est en vertu même de la dialectique hégélienne qu'il « abolit » Hegel. On pense à l'épigramme de Strauss sur Hegel :

> *Sein System war kluger als er ; drum haben die Schüler*
> *Besser den Meister erklärt, als er sich selber verstand.*

Signalons spécialement, à la même maison d'éditions, l'annonce d'une nouvelle édition, plus complète, des œuvres et de la correspondance de JACOBI, de FICHTE, des éditions aussi de V. WEIGEL, de F.-C. ŒTINGER, des textes de la « droite » hégélienne par H. Lübbe, de la « gauche » hégélienne par K. Löwith, la réédition du *Thomas-Lexikon* de L. SCHUTZ et *Schopenhauer-Register* de G.-F. WAGNER.

M. RÉGNIER

# BIBLIOGRAPHIE

## OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

*Archivio di Filosofia. Umanesimo e esoterismo.* Cedam, Padova. 1960.
*Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken.* Festschrift für H.-G. Gadamer. J.C.B. Mohr, Tübingen. 1960.
*Proceedings of the American Philosophical Association.* Vol. XXXIV. *Analytical Philosophy.* 1960.
*Sein und Sinn.* Ein philosophisches Symposion. Fritz-Joachim von Rintelen gewidmet. Niemeyer, Tübingen. 1960.
*Tulane Studies in Philosophy.* Vol. IX. *Studies in Hegel.* M. Nijhoff, La Haye. 1960.

BLANCHARD (P.). — *Le vénérable Libermann.* Etudes Carmélitaines, Desclée De Brouwer. 1960.
BRUNING (W.). — *Philosophische Anthropologie.* Klett, Stuttgart. 1960.
DELANGLADE (J.). — *Le problème de Dieu.* Aubier. 1960.
DICKE (G.). — *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx.* Westdeutscher Verlag, Opladen. 1960.
DOOYEWEERD (H.). — *In the Twilight of Western Thought.* The Presbyterian and Reformed Publishing Co. Nutley, N.J., U.S.A. 1960.
FEIBLEMAN (J.-K.). — *An Introduction to Peirce's Philosophy.* G. Allen, London. 1960.
GIACON (C.). — *L'oggettività in A. Rosmini.* Silva Editore, Milano. 1960.
GLOCKNER (H.). — *Hegel.* II *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie.* Frommanns Verlag, Stuttgart. 1958.
GRENET (P.-B.). — *Histoire de la philosophie ancienne.* Beauchesne. 1960.
GUELLNY (R.). — *Vie de foi et tâches terrestres.* Casterman. 1960.
GUILLERMOU (A.). — *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus.* Le Seuil. 1960.

HEINRICH (D.). — *Der ontologische Gottesbeweis.* Mohr, Tübingen. 1960.

HOLSTEIN (H.). — *La tradition dans l'Eglise.* Grasset. 1960.

HUSSER (P.). — *« Vieilles béquilles théologiques » ou science ?* Châteauroux. 1960.

JALABERT (J.). — *Le dieu de Leibniz.* P.U.F. 1960.

JUNGER (E.). — *Der Weltstaat.* Klett, Stuttgart. 1960.

KOLAKOWSKI (L.). — *Der Mensch ohne Alternative.* Piper, München. 1960.

LAVELLE (L.). — *Morale et religion.* Aubier. 1960.

LEVERT (P.). — *L'être et le réel selon L. Lavelle.* Aubier. 1960.

MALVERNE (L.). — *Signification de l'homme.* P.U.F. 1960.

MARLE (R.). — *Au cœur de la crise moderniste.* Aubier. 1960.

MARTIN (G.). — *Leibniz, Logik und Metaphysik.* Kölner Universitätsverlag. 1960.

MEHDI BADI (A.). — *L'illusion de l'extensibilité infinie de la vérité. — Vers une connaissance objective.* Payot, Lausanne. 1960.

MOREL (G.). — *Le sens de l'existence chez saint Jean de la Croix.* I. *Problématique.* — II. *Logique.* Aubier. 1960.

NICOLIN (F.). — *Hegels Bildungstheorie.* H. Bouvier, Bonn. 1955.

NIEL (H.). — *L'analyse du destin. Le moi pontifex.* Desclée De Brouwer. 1960.

PEPERZAK (A.T.B.). — *Le jeune Hegel et la vision morale du monde.* M. Nijhoff, La Haye. 1960.

PERROUX (F.). — *Economie et société.* P.U.F. 1960.

PIAGET (J.). — *Etudes d'épistémologie génétique.* XII. *Théorie du comportement et opérations* par D.-E. Berlyne et P. Piaget. P.U.F. 1960.

POGGELER (O.). — *Hegels Kritik der Romantik.* Bouvier, Bonn. 1960.

RADHAKRISHNAN (S.) and RAJU (P.T.). — *The Concept of Man.* Allen, London. 1960.

TARSKI (A.). — *Introduction à la logique.* Gauthier-Villars. 1960.

TATAKIS (B.). — *La contribution de la Cappadoce à la pensée chrétienne* (en grec). Institut Français d'Athènes. 1960.

VAN PAASSEN (C.R.). — *Platon in der Augen der Zeitgenossen.* Westdeutcher Verlag, Opladen. 1960.

VAN RIET (G.) — *Problèmes d'épistémologie.* Nauwelaerts. 1960.

WERNER (Ch.). — *L'âme et la liberté.* Payot, Paris. 1960.

WILLAM (F.-M.). — *Aristotelische Erkenntnislehre bei Whateley und Newman.* Herder, Freiburg. 1960.

# TABLE DES COMPTES-RENDUS [1]



1. Le premier chiffre indique le cahier, le second la page.

## TABLE DES ARTICLES



1. Dans l'article de P. Fontan les pages 394 et 395 ont été interverties par erreur.

*Le gérant :* Henry BEAUCHESNE

*Imprimé en France*

Imprimerie Subervie — Rodez
Dépôt légal 4e trimestre 1960

## II. — Ouvrages

*FAMILLE ET HABITATION :*

| | |
|---|---|
| 1. — *Sciences humaines et conceptions de l'habitation* ...... | 18 » NF |
| 2. — *Un essai d'observation expérimentale* ................ | 24 » NF |
| Mme CHOMBART DE LAUWE : *Psychopathologie sociale de l'enfant inadapté* ........................................ | 16 » NF |
| OLERON.—*Recherches sur le Développement mental des Sourds-Muets* | 9 » NF |

*MONOGRAPHIES FRANÇAISES DE PSYCHOLOGIE :*

| | |
|---|---|
| I — Eliane BENIEST-NOIROT. — *Analyse du comportement dit maternel che la souris* ..................... | 10 » NF |
| II — G. MIALARET. — *Etude sur la formation des professeurs de mathématiques* ...................... | 6 » NF |
| III — *Empathies et Connaissance d'autrui*, par Paul-H. MAUCORPS et BASSOUL ........................... | 8 » NF |

| | |
|---|---|
| *CORRESPONDANCE DE P. MARIN MERSENNE* (*Religieux minime*), T.V. ........................................ | 39 » NF |

(Le 4 premiers tomes sont en vente aux Presses Universitaires de France, 108, boulevard Saint-Germain, PARIS)

*ŒUVRES COMPLETES DE MALEBRANCHE*

(En coédition avec la Librairie J. Vrin, 6, place de la Sorbonne, PARIS). Ces œuvres seront publiées sous forme de 20 tomes, ont paru :

| | |
|---|---|
| V — *Traité de la nature et de la grâce* .................. | 24 » NF |
| X — *Méditations chrétiennes et métaphysiques* ........... | 24 » NF |
| *Sociologie comparée de la famille contemporaine* ............... | 10 » NF |
| A. TOURAINE. — *L'Evolution du travail ouvrier aux Usines Renault* | 12 » NF |
| CROZIER. — *Petits fonctionnaires au travail* .................... | 6 40 NF |
| CHOMBART DE LAUWE. — *La vie quotidienne des familles ouvrières* | 15 » NF |
| GUILBERT et ISAMBERT. — *Travail féminin et travail à domicile* .. | 10 » NF |
| Andrée MICHEL. — *Les travailleurs algériens en France* .......... | 12 » NF |
| MENDRAS. — *Les paysans et la modernisation de l'Agriculture* ..... | 12 » NF |
| Ida BERGER. — *Les Maternelles* ............................. | 18 » NF |
| Andrée MICHEL. — *Famille, industrialisation et logement* ........ | 21 » NF |

*LES CAHIERS DE PAUL VALERY* (écrits de 1894 à 1945)

Paul Valéry était tout à la fois poète, littérateur, penseur, épris des Sciences et artiste. Les Cahiers écrits tout au long de sa vie permettent de la mieux connaître sous ces divers aspects. Ils sont le complément indispensable des œuvres de Paul Valéry publiées jusqu'à ce jour et intéressant tous ceux qui les possèdent.

Ces Cahiers se présentent sous la forme d'une trentaine de volumes d'environ 1.000 pages, du format 21 x 27, contenant la reproduction photographique du manuscrit et d'environ 80 aquarelles de l'auteur.

| | |
|---|---|
| Volume reliés ........................................... | 1.600 » NF |
| (640 NF payables à la commande et 30 NF à la parution des volumes). | |
| Volumes sous étuis ........................................ | 1.740 » NF |
| (780 NF payables à la commande et 30 NF à la parution de chacun des volumes). | |
| *NICOLAS POUSSIN* (en 2 volumes) ......................... | 130 » NF |

*Renseignements et vente au Service des Publications du*

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, Quai Anatole-France — PARIS-VII[e]

C.C.P. PARIS 9061-11 — Tél. SOLférino 93-39



*Le gérant : Henry BEAUCHESNE* *Imprimé en France*